

RÉAL HOUDE

**L'effritement de la pratique du mariage catholique
comme exemple des mutations socioreligieuses chez les
francophones du Québec.
Analyse des transformations de leur *habitus* socioreligieux de
1640 jusqu'au début du troisième millénaire**

Thèse présentée
Au Centre d'études du religieux contemporain
comme exigence partielle du programme
de Doctorat en études du religieux contemporain
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

CENTRE D'ÉTUDES DU RELIGIEUX CONTEMPORAIN
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

2018

© Réal Houde, 2018

RÉSUMÉ

Comment se fait-il que nous soyons passés d'une pratique quasi unanime du mariage religieux catholique avant 1940, chez les francophones du Québec, à une époque où coexistent des modèles éclatés d'unions, avec une majorité de non-mariages depuis le début du troisième millénaire? Cette question se trouve au cœur de cette thèse.

"La grande noirceur", expression fortement médiatisée depuis quelques décennies au Québec, est un récit désignant la période 1940-1959 qui précède l'autre que l'on a nommé "Révolution tranquille". Ces deux récits parmi d'autres – devenus des formules « clips » – sont au cœur de mutations socioreligieuses vécues par les francophones du Québec après la prise de conscience post-Deuxième Guerre mondiale consacrée dans l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH, 1948). Des récits de la liberté, de l'égalité femmes-hommes, des droits humains et de la « déconstruction » des anciennes pratiques ont émergé de cette réflexion. La "noirceur" renvoie à son contraire, la "clarté". Mais de quelle clarté parlons-nous? De quelle libération est-il question? Quand on consulte les registres civils et religieux du Québec d'avant 1940 –, nous avons accès à la presque totalité des documents relatifs aux baptêmes, mariages et sépultures, des origines du Québec à 1940 –, on constate la profondeur de la double identité canadienne-française marquée par la langue française et la religion catholique. En parcourant ces documents, on constate la correspondance directe, chez les francophones, entre les rites de passages de l'Église catholique et les registres civil et religieux. Que s'est-il passé pour que plusieurs francophones renoncent "tranquillement" mais rapidement à leur allégeance ancestrale et historique à l'Église catholique, aux pratiques rituelles associées aux rites de passages – notamment le mariage – pour entrer de plain-pied dans un monde que l'on qualifie de séculier? L'effritement (comme « perte de valeur », selon Larousse) du mariage catholique renvoie-t-il à une fin du « religieux catholique » en terre québécoise à la suite d'une forme de déconstruction de l'*habitus* socioreligieux canadien-français?

Afin de cerner les pointes saillantes de ce débat, la pratique du mariage nous servira de point de repère, de « révélateur », d'exemple pour nous aider à comprendre ce passage, cette transformation, ces mutations socioreligieuses. Les dispositions des personnes lors de la prise de décisions ont été modifiées, retournées – nous en présenterons les effets et les mouvements opérés. Nous tenterons de répondre aux questions posées à partir de concepts-clés, de statistiques utiles, d'une constellation de récits sur la liberté, l'égalité, les droits humains, la déconstruction du passé et la sécularité. Nous prendrons acte des changements opérés dans l'organisation civile québécoise et dans l'Église catholique à partir de l'effritement de la pratique du mariage catholique chez les francophones du Québec comme exemple des mutations socioreligieuses depuis 1940.

DÉDICACE

Je dédie cette thèse à mon épouse, Madame Maryse Dumesnil. Son amour constant et vrai, son encouragement total et soutenu, ainsi que ses conseils avisés ont été des sources de réflexion, de remise en question, de persévérance et d'espérance tout au long de ce retour aux études.

Je dédie également ce texte à nos trois enfants – Louis, Émilie et Roselyne – qui sont au centre de notre vie commune, fruits concrets de l'union de leur mère et de leur père dans le cadre d'une institution (mariage) souvent malmenée en contexte de sécularité.

À titre posthume, je dédie cette thèse à ma mère, feu Madame Jeannine Malo. Survivante d'un drame terrible à ses 18 ans (décès de sa mère et d'un frère handicapé dans l'incendie de la maison familiale), ayant tout perdu, elle fait partie des femmes qui ont entrepris des carrières durant les années 1950 alors que cela n'allait pas de soi, que ce n'était pas la norme sociale. Parmi les infirmières auxiliaires formées notamment par Garde Charlotte Tassé et par le Docteur Camille Laurin à l'Institut Albert-Prévost, elle a eu une longue carrière dans le monde de la santé. L'un de ses derniers gestes avant de mourir fut de donner de modestes bourses d'études à ses petits-enfants afin qu'elles/ils puissent choisir les formations qu'elles/qu'ils désirent.

Je dédie aussi cette recherche à mon père, Monsieur Fernand Houde, l'un des bâtisseurs de l'école publique québécoise entre 1964 et 1967. Il m'a transmis l'amour de la lecture, de l'écriture, des études et de la recherche intellectuelle, ainsi que de la langue française. Durant l'été de mes 10 ans, il m'avait suggéré de lire la collection des livres de Jules Verne. À 12 ans, il m'avait proposé d'apprendre une méthode de dactylo afin de bien me préparer aux études supérieures. Au début, réticent (comme tout jeune qui préfère jouer), j'ai un jour compris l'immense cadeau qu'il m'avait fait.

Enfin, je dédie ce document à toutes celles et à tous ceux qui osent encore croire qu'il est possible de prendre un engagement à long terme, de situer sa vie dans une histoire plus grande, de bâtir une communauté d'amour et de contribuer à perpétuer la race humaine en prenant le pari audacieux du mariage – qu'il soit religieux ou de facture civile.

REMERCIEMENTS

Par la présente, je tiens à remercier Monsieur Marc Dumas, professeur au CERC. Ses conseils judicieux, sa compétence et son encouragement dans le cadre de ce projet de thèse ont été déterminants. Je le remercie du défi lancé à l'automne 2012 (synthèse francophone du livre de Charles Taylor, *L'Âge séculier*). Merci d'avoir accepté de prendre la charge de la direction de cette thèse. Enfin, merci d'avoir cru en mes capacités.

Je remercie également Monsieur Jacques Fillion, professeur émérite et invité au CERC. Dans le cadre de son cours (Épistémologie), j'ai pu découvrir une manière originale, imagée de « faire théologie » en faisant dialoguer Virginie Angélique L'Enchanteresse – personnage de mon cru – avec Joe Single, personnage étonnant, au centre du propos du professeur Fillion. Merci d'avoir ainsi ouvert une porte à la créativité en milieu universitaire.

AVANT-PROPOS

Alors que j'étais jeune, en fouillant dans la bibliothèque familiale, je suis tombé sur une photographie de mon père portant une soutane. Je l'avais interrogé à ce propos et il avait dévoilé qu'avant 1963, il avait été membre d'une congrégation religieuse à vocation enseignante. Il avait quitté « les ordres » dans la foulée du concile Vatican II et de la « Révolution tranquille » afin de s'impliquer dans la société civile, et de se marier. Né en 1967, je suis un enfant issu de l'influence du concile Vatican II et de la « Révolution tranquille ». Mon prénom (Réal) évoque cette transformation, cette histoire moderne du Québec pour deux raisons (exprimées par mon père lors d'une discussion): d'abord, 1967 était l'année de l'Exposition universelle de Montréal; un événement majeur qui a permis au Québec de s'ouvrir au monde. Ensuite, comme mon père proposait un nouveau modèle éducatif¹, des personnes le traitaient d'utopiste. Lui, rétorquait qu'il était plutôt réaliste de créer un nouveau modèle scolaire.

Au détour de l'âge adulte, j'ai dû choisir une discipline universitaire. Des questions avaient émergé. Que s'était-il passé au Québec pour que mon père quitte ainsi la vie religieuse pour choisir le mariage? Pourquoi tant de couples divorçaient-ils (dont des tantes et oncles)? Dieu existe-t-il vraiment? Comment comprendre le Québec si on ne comprend pas son passé religieux? J'ai donc choisi de poursuivre mes études en théologie. Nous n'étions que peu de ma région à avoir fait ce choix. C'était très marginal. À l'occasion de la déconfessionnalisation du système scolaire, j'ai constaté que le religieux perdait une certaine place dans l'espace public, que le passé religieux d'avant 1960 était compris à l'aune de récits négatifs. Dans ma pratique professionnelle, le religieux institutionnalisé a donc disparu². J'ai d'abord entrepris d'aborder ce passé par la recherche généalogique. Je voulais comprendre cette histoire, en remontant le temps. Ce que j'ai découvert était à des années lumières des critiques entendues. Des questions ont émergé. Marié depuis 1996 et père de trois jeunes personnes, j'ai eu à justifier mes choix à quelques reprises, surtout en ce qui concernait le mariage et l'appartenance religieuse. Cela m'a amené à me poser plusieurs questions: comment se fait-il que mon épouse et moi, nous soyons quasiment les seuls à avoir choisi de nous marier (dans notre entourage immédiat)? Alors que, pour nous, ce choix apparaissait aller de soi, nous nous rendions compte qu'il ne l'était pas pour d'autres. Était-ce la fin du mariage religieux catholique au Québec? Qui plus est, la fin du religieux de tradition catholique? À ce moment précis, l'approche généalogique / historique seule ne m'apparaissait pas comme le lieu adéquat pour approfondir ce questionnement. Au printemps 2012, peu après le décès de ma mère, j'ai appris qu'existait un programme de doctorat en « Études du religieux contemporain » à l'Université de Sherbrooke. Je venais de trouver l'occasion de questionner le réel; ce qui m'a amené à écrire cette thèse.

¹ Yves Gagnon. « Interview du professeur F. Houde. Une Association Parents-Maîtres selon une formule scientifique », dans *Le Canada-Français*, Saint-Jean, édition du jeudi 9 décembre 1965.

² J'ai exercé le métier d'animateur de pastorale scolaire d'août 1990 à juin 2001. Depuis juillet 2001, le Service d'animation pastorale scolaire (de nature confessionnelle) a été muté, transformé en Service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire (SASEC), de facture non confessionnelle.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	2
DÉDICACE	3
REMERCIEMENTS	4
AVANT-PROPOS	5
TABLE DES MATIÈRES	6
LISTE DE TABLEAUX	11
INTRODUCTION	12
PREMIÈRE PARTIE	
GENÈSE DE L'<i>HABITUS</i> SOCIORELIGIEUX CANADIEN-FRANÇAIS: UN HORIZON DE TROIS SIÈCLES (1640-1940)	
CHAPITRE 1: France et Nouvelle-France	59
1.1 Mise en contexte	59
1.1.1 Le Québec et l'Occident français	59
1.1.2 Perspective généalogique	60
1.1.3 Homogénéité historique	62
1.1.4 Le mariage au Québec: les trois premiers siècles	63
1.2 Une brève histoire de l'Occident moderne	64
1.2.1 Système féodal français et naissance de l'État	66
1.2.2 La Nouvelle-France	68
1.2.3 Louis XIV	70
1.2.4 Abjuration et identité catholique	72
1.2.5 La présence protestante en Nouvelle-France	74
1.3 Une allégeance étatique?	75
1.3.1 Pérennité du système civil français en Nouvelle-France	77
1.3.2 Réforme administrative	79
1.3.3 Univers hiérarchique	80
1.3.4 Filles « à marier » et militaires	80
1.4 Le « réflexe féodal »: mariage et avancement social	82
1.4.1 Reproduction du système féodal	84
1.4.2 Militaire de carrière et seigneur	85
1.4.3 Des mariages « arrangés »	87
1.4.4 Améliorer son sort	88
1.4.5 Dynasties	89
CHAPITRE 2 : La fin d'un monde	91
2.1 Transfert de l'allégeance royale	92
2.1.1 Une brèche dans l'allégeance: le système parlementaire	93
2.1.2 Une vieille démocratie	94

2.1.3 Pouvoir et mariage	97
2.2 Nouvelles influences	98
2.2.1 Nouvelle classe sociale	99
2.2.2 Argent et métiers	100
2.2.3 État de droit	102
2.3 Des changements dans la vision du monde	103
2.3.1 Monde fini vs monde infini	104
2.3.2 Plein et vide	105
2.3.3 Changement d'allégeance	106
2.3.4 Effritement partiel de l'allégeance à l'Église catholique	108
2.3.5 Un 19 ^e siècle effervescent	110

CHAPITRE 3 : Stabilité de l'allégeance à l'Église 112

3.1 Toponymie et mémoire	112
3.1.1 L'étrange « Guerre de 1812 »	113
3.1.2 La séparation du civil et du religieux	114
3.1.3 Industrialisation: de l'artisan au journalier	116
3.2 Une nouvelle classe politique	118
3.2.1 La dimension morale du religieux	119
3.2.2 Identité britannique et changement de cosmologie	121
3.2.3 La création du Canada	122
3.3 Mariage: la première moitié du 20 ^e siècle	123
3.3.1 Occupation du territoire et Loi des douze enfants	124
3.3.2 Un nouveau Code de droit canonique	126
3.3.3 Mariage, consentement des époux et transcendance	127
3.3.4 Mariage et culture populaire: un exemple	128
3.4 Stabilité sociale relative	129
3.4.1 Paroisse Saint-Joseph-de-Soulanges	131
3.4.2 Paroisse Saint-Hilaire	132
3.4.3 Paroisse Saint-Prosper de Champlain	133
3.4.4 Paroisse Notre-Dame de Foy à Sainte-Foy	134
3.4.5 Observations	135

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE: Les fonctions du mariage 137

DEUXIÈME PARTIE

MUTATIONS SOCIORELIGIEUSES ENTRE 1940 ET 2001: DÉCONSTRUCTION DE L'*HABITUS* CANADIEN-FRANÇAIS

INTRODUCTION 142

CHAPITRE 4 : Des récits de la liberté et des droits humains 143

4.1 Découvrir la « personne »	143
4.1.1 Un récit occidental: le nouvel an « 0 » de l'humanité	143
4.1.2 Le début d'une forme de désenchantement?	145

4.1.3	Le récit des droits humains	146
4.2	La posture de Jean-Paul Sartre (1905-1980)	149
4.2.1	Liberté et intention	149
4.2.2	L'unicité de la personne	154
4.2.3	Déterminisme et liberté	154
4.2.4	Sartre et l'amour	156
4.3	Le récit « personnaliste » d'Emmanuel Mounier (1905-1950)	156
4.3.1	Mounier et la liberté	157
4.3.2	L'unicité de la personne, l'égalité et l'amour	158
4.4	Le récit de « l' <i>Aggiornamento</i> » de l'Église catholique	160
4.4.1	La personne au centre du débat	160
4.4.2	Une révolution « tranquille » grâce à l'Église?	161
4.4.3	Convergences et divergences	163

CHAPITRE 5 : Récits de la modernité et de la déconstruction des fondements socioreligieux de l'ancienne société canadienne-française		165
5.1	L'emprise religieuse (1945-1960): le début de la fin?	165
5.1.1	Le « Prince » de l'Église	167
5.1.2	Un monde s'écroule	168
5.1.3	Le récit des réformistes de l'Église catholique québécoise	169
5.1.4	Un combat interne à l'Église	170
5.2	Des récits de la « déconstruction »	171
5.2.1	Le récit du « Refus global »	172
5.2.2	Le récit de la « grande noirceur »	174
5.2.3	Le récit féministe	177
5.2.4	Des effets sur la pratique du mariage catholique	180
5.3	Changement de cadre	182
5.3.1	Cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme	182
5.3.2	Un <i>habitus</i> immanent exclusif?	184
5.3.3	Transfert de l'administration des temps forts de la vie	186
5.4	Convergence entre droit civil et droit religieux catholique	188
5.4.1	Cadres civil et religieux	188
5.4.2	L'Église catholique et les droits humains	190
5.4.3	Culture première et culture seconde	191
5.4.4	De l'Église vers l'État	193
5.5	Modifications durables de l' <i>habitus</i> socioreligieux	195
5.5.1	Du collectif à l'individuel	197
5.5.2	Coïncidence entre modernisation et « sortie de la religion »	198
5.5.3	Problème: le lien à l'autorité	200

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE: Le mariage entre 1960 et 2001		203
--	--	-----

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE DU TEMPS PRÉSENT. QU'EN EST-IL AUJOURD'HUI?

INTRODUCTION	207
CHAPITRE 6 : Cadre immanent et fin du religieux?	209
6.1 Passage d'un cadre à un autre	211
6.1.1 Éthique universelle et nouvelle « élite globalisée »	212
6.1.2 Les conditions d'émergence d'un cadre immanent	214
6.1.3 Un horizon herméneutique	218
6.1.4 Égalité et État de droit	221
6.2 Les caractéristiques du « cadre immanent » de Charles Taylor	222
6.2.1 Du cosmos au moi isolé, individuel	222
6.2.2 Un ordre « naturel »	223
6.2.3 Structures du monde fermé ou ouvert	224
6.2.4 Les quatre critères du cadre immanent	228
6.3 Fin de l'Histoire ou début d'un nouvel épisode?	230
6.3.1 L'aboutissement de l'Histoire?	231
6.3.2 La nécessaire ouverture du cadre immanent	233
6.3.3 Les dangers qui guettent le cadre immanent	236
6.3.4 Une liberté réduite dans sa portée?	237
6.3.5 L'identité des conjoints	239
6.4 L'autonomie de l'individu dans la démocratie capitaliste	239
6.4.1 Économie: facteur d'émancipation de l'individu	240
6.4.2 Transformation des enjeux socioéconomiques	242
6.4.3 D'autres formes de désenchantement	244
6.4.4 Démocratie sans mémoire?	246
6.4.5 Démocratie et pluralité des points de vue	248
6.5 Un monde réenchanté?	251
6.5.1 Plausibilité du message chrétien	252
6.5.2 La place du religieux dans la société	254
6.5.3 Le besoin de se rattacher à une transcendance	255
6.5.4 La posture de Peter L. Berger	256
6.5.5 Le rattachement à une histoire plus grande	257
CHAPITRE 7 : Cadre immanent et coexistence d'<i>habitus</i>	261
7.1 L'enracinement dans la « culture seconde »	262
7.1.1 Le <i>mea culpa</i> d'une Église autrefois triomphante	263
7.1.2 Émergence d'un nouveau rapport au religieux	264
7.1.3 Une culture en processus d'homogénéisation	265
7.1.4 La différence entre croire et savoir	267
7.2 Les formes de la sécularité d'après Taylor	269
7.2.1 Le retrait du religieux de la sphère publique	270
7.2.2 Le déclin de la pratique religieuse	274
7.2.3 Les conditions de la croyance	277

7.3 Union civile et mariage: des paradoxes	281
7.3.1 Nouvelle définition du mariage catholique (1983)	283
7.3.2 Mariage et union civile	285
7.3.3 Comparaison entre les versions du mariage	287
7.3.4 Mariage: base de la vie familiale	289
7.3.5 Les générations post-baby-boom	292
7.4 Définir l'avenir de la pratique du mariage religieux catholique	293
7.4.1 Un monde en changement	293
7.4.2 L'avenir du christianisme	295
7.4.3 Les mots « avenir » et « catholique » d'après Desbiens	298
7.4.4 L'avenir après le désenchantement	300
7.4.5 Théologie et pastorale du mariage	301
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE: L'avenir de la pratique du mariage	306
CONCLUSION	309
BIBLIOGRAPHIE	317

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1: Pourcentage des mariages religieux entre 2004 et 2016	13
Tableau 2: Saint-Joseph-de-Soulanges	131
Tableau 3: Saint-Hilaire	132
Tableau 4: Saint-Prosper de Champlain	133
Tableau 5: Sainte-Foy	134
Tableau 6: Comparaison des taux de nuptialité Canada / Québec	292

INTRODUCTION

La pratique du mariage catholique chez les francophones du Québec a connu un déclin rapide depuis 1940. Jusqu'au tournant du siècle (2000), les francophones du Québec se mariaient, en grande majorité, à l'occasion d'une célébration religieuse. Toutefois, depuis quelques années, nous constatons un changement. Le nombre de mariages religieux est en chute libre. Selon les données tirées d'un document de l'Institut de la Statistique du Québec³, il y a eu 47 545 mariages célébrés en 1969. De ce nombre, on constatait 46 519 mariages religieux pour un taux de 97,8%, et 1026 unions civiles pour un taux de 2,2%. En 1979, on dénombrait 46 154 unions officielles. Parmi celles-ci, 38 079 mariages religieux (taux de 82,5%) et 8075 unions civiles (taux de 17,5%). En 1989, on répertoriait 33 305 actes officiels. De ce nombre, 23 958 mariages religieux (taux de 71,9%) pour 9347 unions civiles (taux de 28,1%). En 1999, on dénombrait 22 910 unions dont 16 166 mariages religieux (taux de 70,6%) et 6744 unions civiles (taux de 29,4%). En 2009, on affichait 22 075 unions. De ce nombre, il y a eu 12 742 mariages religieux (taux de 57,7%) et 9333 unions civiles (taux de 42,3%). Enfin, en 2015, on montre 21 806 unions. Il y a eu 9499 mariages religieux (taux de 43,6%) et 12 307 unions civiles (taux de 56,4%). On parle ici des mariages célébrés et officialisés.

Les unions libres – c'est-à-dire aucun mariage – sont en forte hausse au Québec: « Seulement 27 % des hommes et 30 % des femmes se marieraient au moins une fois avant leur 50^e anniversaire si les taux de nuptialité de la dernière année demeuraient constants »⁴. Plus loin, on ajoute ceci: « L'importante baisse de la nuptialité légale qu'a connue le Québec au cours des dernières décennies est associée à la diffusion large et rapide de l'union libre, qui continue de gagner du terrain au détriment du mariage dans tous les groupes d'âge »⁵.

³ Anne Binette Charbonneau. « Chapitre 5. Mariages et nuptialité », dans *Le bilan démographique du Québec. Édition 2016*. Québec, Institut de la Statistique, 2016, p. 110.

⁴ Ibid., p. 104.

⁵ Ibid., p. 105.

Dans un document plus récent disponible à la consultation depuis juillet 2017 – ce qui nous permet de valider la tendance –, on indique que « selon les données provisoires, environ 21 950 mariages ont été célébrés au Québec en 2016, soit un peu moins qu’en 2015 et 2014, alors qu’on en comptait près de 22 450. Le nombre de mariages a diminué depuis 2012 (23 500), tandis qu’il s’était légèrement accru au cours de la première décennie 2000 »⁶. Et la pratique du mariage religieux continue de s’effriter dans la population: « La part des mariages religieux, c’est-à-dire célébrés par un ministre du culte, poursuit sa baisse au profit des mariages civils. En 2016, elle s’établit à 42% chez les conjoints de sexe opposé (...). Cette part s’est réduite de 28 points de pourcentage depuis 2002 »⁷. Le tableau suivant regroupe des données probantes où se dégage clairement une tendance significative (déclin du mariage religieux).

Tableau 1
Pourcentage des mariages religieux entre 2004 et 2016

Années	2004	2009	2015	2016
Pourcentages	68,8%	57,7%	43,6%	42,0%

Une autre donnée fondamentale est venue modifier le paysage matrimonial au Québec. De 1621 à 2004, le mariage était l’union entre une femme et un homme. Depuis 2004, on a ajouté la possibilité du mariage entre conjoints de même sexe. En 2004, il y a eu 245 unions officielles de ce type. De ce nombre, 62 mariages religieux (taux de 25,3%) et 183 unions civiles (taux de 74,7%). En 2009, sur 513 mariages entre conjoints de même sexe, on constatait 140 mariages religieux (taux de 27,3%) et 373 unions civiles (72,7%). En 2015, on enregistrait 603 mariages dont 90 mariages religieux (14,9%) et 513 unions civiles (85,1%)⁸. Certes, on peut remarquer une baisse des mariages religieux mais cela peut se comprendre par l’impossibilité, voire l’interdiction du mariage religieux pour les conjoints de même sexe dans plusieurs religions. Par ailleurs, les nouvelles données

⁶ Anne Binette Charbonneau. « Les mariages au Québec en 2016 », dans *Coup d’œil sociodémographique*. Numéro 57, juillet 2017.. Québec, Institut de la Statistique du Québec, p. 1.

⁷ Ibid., p. 4.

⁸ Anne Binette Charbonneau. « Chapitre 5. Mariages et nuptialité », dans *Le bilan démographique du Québec. Édition 2016*. Québec, Institut de la Statistique, 2016, p. 111.

disponibles pour l'année 2016, montrent que « 97% des mariages ont uni un homme et une femme et 3%, des conjoints de même sexe. Ces proportions sont plutôt stables depuis l'autorisation des mariages de conjoints de même sexe en 2004 »⁹.

Ces données montrent le portrait d'une société en mutation, qui a transformé son rapport à sa propre histoire. L'effritement de la pratique du mariage peut ainsi servir de révélateur, d'indice de mutations socioreligieuses effectuées depuis quelques décennies dans la population francophone du Québec. D'allant de soi qu'il était avant 1940, le mariage est devenu facultatif pour plusieurs personnes depuis quelques décennies. Il y a là un phénomène qu'il fallait étudier, qu'il fallait comprendre. Le mariage était (et est toujours pour certains) une pratique sociale fondamentale dans la plupart des cultures – notamment chez les francophones catholiques du Québec. L'organisation sociale et religieuse reposait sur le couple et son corollaire, la famille. Le mariage et le non-mariage deviennent ainsi des points de repère permettant de comprendre ces mutations socioreligieuses.

Récits de la liberté et de la « déconstruction du passé »

De facture obligatoire pendant plus de trois siècles, le mariage catholique – à l'instar d'autres institutions et rites associés à l'Église catholique – a été « déboulonné » au point de paraître non signifiant, voire suspect dans certains milieux¹⁰. Le concept de liberté et des récits de la modernisation du Québec, comme celui de la « Révolution tranquille » et d'autres, plus négatifs, que nous nommons les récits de la « déconstruction », tel celui de la « grande noirceur », ont été au cœur de la transformation de l'ancien *habitus*¹¹ socioreligieux canadien-français. Malgré cela, il est tout de même étonnant de constater la vitalité du mariage religieux catholique dans un tel contexte. Cela réside peut-être dans l'histoire des fonctions du mariage, dans ses versions anciennes et contemporaines, au Québec, ou dans la transformation même de la théologie du mariage de l'Église

⁹ Anne Binette Charbonneau. « Les mariages au Québec en 2016 », dans *Coup d'œil sociodémographique*, numéro 57, juillet 2017. Québec, Institut de la Statistique du Québec, p. 1.

¹⁰ Plusieurs discours actuels sur la laïcité montrent un visage très négatif du religieux dans toutes ses acceptions.

¹¹ Nous définirons ce concept dans les prochaines pages.

catholique, ou bien à cause d'un ensemble de facteurs qui ont permis l'émergence d'un nouvel *habitus*, voire la coexistence d'*habitus* divers. Cet exercice nous permettra de rendre « visibles » les mutations socioreligieuses réalisées chez les francophones du Québec, de démontrer qu'il y a effectivement eu un changement d'*habitus*, « d'allant de soi » socioreligieux. Ce sera également l'occasion de répondre à la question suivante: le mariage catholique a-t-il un avenir chez les francophones du Québec?

Changements légaux: l'égalité femmes-hommes

Par ailleurs, il faut noter que le statut des époux a été modifié légalement au Québec depuis 1968, notamment par le passage du régime matrimonial « Communauté de biens » (où la femme était subordonnée à son époux) à la « Société d'acquêts » (égalité femme – homme en mariage)¹². Ces changements légaux étaient la suite logique de la volonté politique d'ajuster le cadre légal du Québec à celui – plus général et international, du moins en Occident – qui découle de l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH, 1948) par l'Organisation des Nations-Unies¹³. L'égalité entre les personnes devenait ainsi fondamentale, irréductible.

Quant au statut religieux catholique du mariage, une nouvelle définition apparaît dans le Code de droit canonique de 1983 – définition confirmant l'égalité entre la femme et l'homme en mariage¹⁴. Ces modifications faisaient suite à l'importante discussion vécue dans le cadre du concile Vatican II et la publication de la constitution pastorale *Gaudium et spes* qui consacrait la volonté de l'institution catholique de se situer dans la modernité¹⁵.

¹² Gouvernement du Québec. Éducaloi. « La communauté de biens ». Québec, 2015, (page consultée le 25 novembre 2015), <https://www.educaloi.qc.ca/capsules/la-communauté-de-biens>

¹³ Organisation des Nations-Unies. *Déclaration universelle des droits de l'Homme*. New York, 1948. Extrait du préambule. Lien: <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>

¹⁴ *Code de Droit Canonique*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015, (consultation le 21 novembre 2015), http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P3S.HTM

¹⁵ Paul VI. *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. Gaudium et spes*. Vatican, 1965. Lien: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

Hypothèse

Nous émettons l'hypothèse suivante: la pratique du mariage religieux catholique chez les francophones du Québec a subi une triple mutation¹⁶. Premièrement, à la suite de l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH, 1948) par l'Organisation des Nations-Unies – qui obligeait chaque État signataire à repenser son cadre légal en termes d'égalité femmes-hommes. L'État québécois et l'Église catholique ont pris acte de ce texte sur les droits humains dans leurs textes légaux respectifs. Deuxièmement, l'imprégnation du concept de « liberté » en Occident – notamment après les événements qui se sont produits lors de la Deuxième Guerre mondiale (entre autres l'extermination de millions de personnes au nom d'une idéologie exclusive, le nazisme) – s'est cristallisée dans divers récits de la liberté et par le double glissement du concept de nation (groupe identitaire) vers celui de personne et, plus récemment, vers celui d'individu. Troisièmement, à la faveur de récits de la modernité et de la « déconstruction » des fondements socioreligieux de l'ancienne société canadienne-française, l'État québécois a sécularisé plusieurs institutions de facture religieuse (citoyenneté, santé et services sociaux, éducation), et a centralisé les paramètres de l'identité entre 1960 et 2001¹⁷. C'est dans ce mouvement de fond que nous situons le changement d'*habitus* socioreligieux chez les francophones du Québec. L'État québécois s'est ainsi accaparé les effets des rites religieux, soit l'acte de naissance (auparavant le baptême), l'acte de mariage et l'acte de sépulture.

Cette triple mutation aurait également conduit l'Église catholique à repenser son rapport au monde – notamment son cadre légal quant au mariage – à l'occasion du concile Vatican II. Plus spécifiquement dans la société francophone du Québec – majoritairement de tradition catholique –, le fonctionnement religieux monolithique et obligatoire a été rejeté et de profonds changements sociaux ont eu lieu à partir de la décennie 1960 à l'occasion de ce que l'on nomme la « Révolution tranquille », c'est-à-dire le grand récit de la modernité au Québec. On est passé de la nation canadienne-française – dont

¹⁶ Nous comprenons le mot « mutation » dans le sens courant de changement durable, fondamental, irréversible.

¹⁷ Dernière en lice, l'école publique québécoise fut déconfectionnalisée officiellement en 2001.

l'identité était caractérisée par la langue française et la foi catholique – au « peuple québécois » qui ne s'identifiait que par la caractéristique linguistique et, pour plusieurs, par le rejet du passé religieux catholique. En effet, le concept de « nation québécoise », portée par des partis politiques, se caractérise par une forme de laïcité exclusive, hors référent religieux, en rupture évidente avec le passé canadien-français. L'apparition et la propagation du récit de la « grande noirceur »¹⁸ pour expliquer la nécessité de la déconfectionnalisation des institutions est l'un des discours-clés de ce mouvement identitaire. Ce récit est propre aux francophones du Québec car les autres communautés francophones de l'Amérique ne semblent pas l'avoir adopté¹⁹. Toutefois, il faut noter que les anglophones répondent à d'autres types d'*habitus*; ce qui n'est pas l'objet d'une étude dans cette thèse.

Dans une moindre mesure, il est permis de constater la portée d'un autre récit antireligieux qui s'est cristallisé depuis les événements de septembre 2001 à New York²⁰; discours négatif amalgamant le religieux – sans distinction ni nuances – aux pires exactions de l'humanité (lire le terrorisme). Des groupes de pression y ont vu l'occasion de démontrer que le phénomène religieux devait être contrôlé, peu importe la religion, imposant ainsi le caractère profondément négatif du fait religieux²¹. Ce ne sera pas le but de cette thèse de présenter l'ensemble de ces derniers récits. Nous nous contentons seulement d'en évoquer l'existence. Comme plusieurs institutions, le mariage a été

¹⁸ Au Québec, on qualifie la période pré-années 1960 de « grande noirceur ». Nous expliquerons cette expression.

¹⁹ Chez les Acadiens des Maritimes et les Franco-américains de la Nouvelle-Angleterre, on tient encore à la double identité linguistique et religieuse. Par exemple, l'hymne des Acadiens demeure l'*Ave Marie Stella* et la semaine franco-américaine à Lowell, Massachusetts commence toujours par la messe en français le premier jour – cette année, le dimanche 18 juin 2017. D'autres activités à caractère religieux ont été présentées: l'activité intitulée « Redécouvrons l'église Saint Jean-Baptiste » le mercredi 21 juin 2017 et la « Prière en l'honneur de Saint-Jean Baptiste » le vendredi 23 juin de la même année. Ces renseignements sont tirés du document intitulé *47th Anniversary. La Semaine Franco-Américaine 1971-2017*. Lowell, Massachusetts, Franco American Day Committee inc., 2017, p. 32.

²⁰ Attentat terroriste islamique durant lequel les deux tours du World Trade Center situées à New York, NY ont été littéralement pulvérisées, entraînant dans la mort des milliers d'Américains. Ce fut le début d'une guerre funeste qui n'est pas terminée.

²¹ Le projet de « Charte des valeurs » du gouvernement du Québec (2013) portait sur l'interdiction de tous les signes religieux, sans distinction de religion, pour les employés de l'État québécois. Dans le projet de Loi 60 du Gouvernement du Québec, présenté à l'automne 2013, on pouvait lire ceci: « 5. Un membre du personnel d'un organisme public ne doit pas porter, dans l'exercice de ses fonctions, un objet, tel un couvre-chef, un vêtement, un bijou ou une autre parure, marquant ostensiblement, par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse ». Ce projet de loi n'a pas été adopté et le gouvernement l'ayant proposé a été défait le printemps suivant.

l'objet de transformations fondamentales. D'obligatoire qu'elle était, la pratique du mariage religieux catholique est devenue facultative chez les francophones. Cela pose la question suivante: l'obligation d'antan était-elle garante de l'adhésion fondamentale de la personne? Nous proposons que le concept de « liberté » s'avère essentiel dans la compréhension des changements opérés. C'est à son contact qu'une forme de déconstruction a pu s'opérer mais, paradoxalement, c'est également dans cette liberté que se situe l'avenir du mariage. Nous expliquerons ce paradoxe.

La triple mutation socioreligieuse – accélérée depuis 2001 – peut être caractérisée par un large mouvement d'individualisation de la vie sociale ainsi que par l'éclatement, la dévaluation, la dévalorisation et la réinterprétation du lien filial à l'histoire collective. Entre 2001 et 2017, nous constatons un glissement, un passage culminant dans le fait qu'une majorité de couples ne se marient plus, ne se réfèrent plus à une collectivité d'enracinement précise (enracinement marqué par la longévité du lien historique dans un milieu donné). Malgré tout, on constate que le mariage religieux – notamment catholique – demeure plausible et désiré pour un certain nombre de personnes et ce, dans un contexte social où le religieux n'est surtout pas valorisé, mais plutôt méprisé. Bien entendu, les fonctions du mariage ont été modifiées – et nous en verrons les effets. Alors que le mariage avait une quadruple fonction sociale (acte public, communautaire), religieuse (sacrement de l'Église), engendrement d'enfants (pérennité de l'humanité) et légale (acte civil), on constate l'amenuisement des trois premières dimensions pour n'en conserver, pour plusieurs, que l'acte légal (civil et, accessoirement, religieux). Nous tenterons d'expliquer ces modifications aux fonctions du mariage.

Enfin, nous poserons la question de l'avenir de la pratique du mariage religieux catholique dans une société « séculière » au « cadre immanent »²². Nous dégagerons les conditions de la survie du mariage dans un tel contexte. Notre hypothèse en faveur de la pérennité de cette institution repose sur quatre piliers qui transcendent la réalité de la sécularité, soit le concept de liberté (choisir de se marier) inscrit dans un cadre immanent ouvert; le cadre juridico-religieux québécois autour du mariage (qui renforce la valeur et la pertinence du mariage); la force et la profondeur de l'histoire des francophones du

²² Concept développé par le philosophe Charles Taylor que nous opposerons à l'ancien cadre qui préexistait au Québec et que nous nommerons « cadre transcendant ».

Québec (la filiation historique, généalogique et l'appartenance sociale); et la proposition d'une nouvelle théologie du mariage par l'Église catholique (par opposition à « l'allant de soi » de jadis) qui peut soutenir le choix des personnes qui désirent se marier à la manière catholique.

Cadre conceptuel

Le cadre conceptuel que nous proposons reposera notamment sur notre interprétation du concept-clé d'*habitus* développé par le sociologue Pierre Bourdieu, soit la disposition consciente ou non de la personne à prendre une décision en fonction de l'encadrement de la collectivité dans un milieu donné. Nous pensons qu'il est opportun d'inclure à ce cadre conceptuel le sous-concept de « gréganisme », c'est-à-dire la décision personnelle en lien avec le conditionnement social, ce qui met en relief le mouvement « allant de soi » ou, autrement dit, comme l'évoque le titre d'un spectacle de l'humoriste Louis-José Houde, « suivre la parade »²³. Pour comprendre la modification fondamentale de l'*habitus* socio religieux canadien-français, nous ferons appel à une constellation de récits de la liberté, de l'égalité femmes-hommes, des droits humains, de la « déconstruction du passé » et de la sécularité. Cette étude de récits marquants – à divers niveaux – permettra de comprendre la rupture rapide avec un passé fort de plusieurs siècles d'existence. Auparavant, nous situerons dans le temps et l'espace (un horizon de trois siècles) la source et le développement de cet ancien *habitus* socio religieux canadien-français. Cette thèse propose un parcours interdisciplinaire comprenant un dialogue entre les disciplines suivantes: l'Histoire et les Sciences religieuses, qui occuperont la première place, seront secondées par le Droit, la Philosophie, la Sociologie et la Théologie.

Par ailleurs, des concepts complémentaires seront utilisés pour étayer les argumentaires présentés dans les diverses parties de cette thèse, notamment le « cadre immanent » développé par le philosophe Charles Taylor, et les formes de la sécularité qu'il a dégagées à l'occasion d'une recherche sur la sécularité²⁴ dans la région de l'Atlantique

²³ Louis-José Houde est un humoriste québécois. Son spectacle intitulé « Suivre la parade » a connu un vif succès au début des années 2010.

²⁴ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, 1340 p.

nord (dont fait partie le Québec). Les mutations socioreligieuses, avec comme exemple la pratique du mariage catholique chez les francophones du Québec, seront analysées à partir de cette étude sur les conditions de la croyance, sur l'avenir du religieux dans une société dite séculière.

L'*habitus* chez Pierre Bourdieu

Dans le cadre d'un exposé fait à l'Université de Genève en décembre 1978, Pierre Bourdieu avait défini ainsi le concept d'*habitus*:

La notion d'*habitus* englobe la notion d'*ethos*, c'est pourquoi j'emploie de moins en moins cette notion. Les principes pratiques de classement qui sont constitutifs de l'*habitus* sont indissociablement logiques et axiologiques, théoriques et pratiques (dès que nous disons blanc et noir, nous disons bien et mal). La logique pratique étant tournée vers la pratique, elle engage inévitablement des valeurs (...). Pourquoi être allé chercher ce vieux mot? Parce que cette notion d'*habitus* permet d'énoncer quelque chose qui s'apparente à ce qu'évoque la notion d'habitude, tout en s'en distinguant sur un point essentiel. L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. La notion rappelle donc de façon constante qu'elle se réfère à quelque chose d'historique, qui est lié à l'histoire individuelle, et qu'elle s'inscrit dans un mode de pensée génétique²⁵.

Il s'agit d'une forme d'engendrement de pratiques développées depuis l'enfance en lien avec les conditionnements familial, social, politique, religieux, éducatif, culturel, etc. L'*habitus* est situé dans une histoire précise, dirions-nous même dans des histoires plurielles, dans « un mode de pensée génétique ». C'est en ce sens que Bourdieu précise ce que n'est pas l'*habitus*: « L'*habitus* n'est pas pour autant une sorte d'essence anhistorique dont l'existence ne serait que le développement, bref un destin une fois pour toutes défini. Les ajustements qui sont sans cesse imposés par les nécessités de l'adaptation à des situations nouvelles et imprévues, peuvent déterminer des transformations durables de l'*habitus* »²⁶.

²⁵ Pierre Bourdieu. « Ethos, habitus, hexis », dans *Questions de sociologie*; extraits de « Le marché linguistique ». Genève, Université de Genève, décembre 1978, p. 133-134.

²⁶ Ibid., p. 135.

Autrement dit, l'*habitus* socioreligieux est mouvant tout en étant ancré dans la vie de la personne d'une façon à la fois diffuse (dans toutes les dimensions de l'existence) et permanente. Une chercheuse en sociologie a précisé le concept en l'associant à la spontanéité de la décision personnelle à l'intérieur d'un groupe social donné: « L'ajustement qui s'opère le plus souvent « spontanément », c'est-à-dire sans calcul ni intention expresse, entre les contraintes qui s'imposent objectivement aux agents, et leurs espérances ou aspirations subjectives »²⁷. L'*habitus* est donc une pratique à la fois personnelle et sociale qui influence la prise de décision, consciemment ou non. Il convient ici d'associer ce concept d'*habitus* au sous-concept de « gréganisme » tiré du mot « grégaire » dont une définition se lit comme suit: « Instinct, esprit grégaire, qui pousse les êtres humains à former des groupes ou à adopter le même comportement »²⁸. Cet esprit grégaire fait partie intégrante de l'expérience de l'*habitus*. Les dimensions sociale, éducative, culturelle, religieuse et historique de l'être humain font partie de la pratique personnelle de l'individu. C'est ce que précise l'auteure Wagner:

L'*habitus* est un ensemble de dispositions durables, acquises, qui consiste en catégories d'appréciation et de jugement et engendre des pratiques sociales ajustées aux positions sociales. Acquis au cours de la prime éducation et des premières expériences sociales, il reflète aussi la trajectoire et les expériences ultérieures: l'*habitus* résulte d'une incorporation progressive des structures sociales. C'est ce qui explique que, placés dans des conditions similaires, les agents aient la même vision du monde, la même idée de ce qui se fait et ne se fait pas, les mêmes critères de choix de leurs loisirs et de leurs amis, les mêmes goûts vestimentaires ou esthétiques²⁹.

Cette définition permet d'appréhender le caractère grégaire de l'expérience humaine. Nous proposons d'ancrer ce gréganisme au cœur de l'*habitus*. Les dispositions de la personne à prendre une décision reposent sur son ancrage dans une histoire donnée. Le mariage étant l'une des expériences fondatrices de l'humanité, toutes cultures confondues

²⁷ Anne-Catherine Wagner. « Habitus », dans *Sociologie* (En ligne), Les 100 mots de la sociologie, mis en ligne le 01 mars 2012, consulté le 09 juin 2017. URL: <http://sociologie.revues.org/1200>

²⁸ *Le Petit Larousse 2009*. Paris, Larousse, 2008, p. 480. Nous approfondirons ce sous-concept.

²⁹ Anne-Catherine Wagner. « Habitus », dans *Sociologie* (En ligne), Les 100 mots de la sociologie, mis en ligne le 01 mars 2012, consulté le 09 juin 2017. URL: <http://sociologie.revues.org/1200>

et depuis des temps immémoriaux³⁰, il nous apparaît évident qu'un tel concept-clé d'*habitus* peut éclairer notre recherche. Pierre Bourdieu insiste sur le partage des codes sociaux et des récits par les membres d'un même groupe à partir d'une éducation commune:

L'*habitus* n'est autre chose que cette loi immanente, *lex insita*, déposée en chaque agent par la prime éducation, qui est la condition non seulement de la concertation des pratiques mais aussi des pratiques de concertation, puisque les redressements et les ajustements consciemment opérés par les agents eux-mêmes supposent la maîtrise d'un code commun et que les entreprises de mobilisation collective ne peuvent réussir sans un minimum de concordance entre l'*habitus* et les agents mobilisateurs (...) et les dispositions de ceux dont ils s'efforcent d'exprimer les aspirations³¹.

Car il s'agit bien ici d'une analyse de la pratique concrète, par la décision personnelle en lien avec une collectivité historique précise, qui se définit dans une éducation donnée. La personne prend une décision non sur la base d'une rationalité pure, scientifique, mais bien en lien avec son positionnement social, dans un grégarisme assumé ou non; conscient ou non. C'est ainsi que Bourdieu situe cette décision « instinctive »: « Chaque agent, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, est producteur et reproducteur de sens objectif: parce que ses actions et ses œuvres sont le produit d'un *modus operandi* dont il n'est pas le producteur et dont il n'a pas la maîtrise consciente »³². Situé dans une histoire, la personne est aussi issue d'une « généalogie » à la fois personnelle et collective. Le sociologue Yves Lenoir situe cette « généalogie » dans une étude:

L'*habitus*, ensemble de dispositions, de schèmes de perception, d'appréciation et d'action, est le fruit d'une genèse sociale, le fruit d'une acculturation sociale en fonction de l'héritage culturel relevant de l'histoire des générations antérieures dans une culture donnée – et d'un arbitraire culturel socialement imposé par inculcation aux nouvelles générations. L'*habitus* est ainsi le produit d'une double historicité (...). Il agit bien dès lors comme médiation entre le système des régulations objectives et le système des conduites individuelles, et il les intériorise. Ainsi, l'*habitus*, en tant qu'intégration de dispositions sociales, rend

³⁰ Le mariage a pris différentes formes à travers les siècles. Nous aborderons les caractéristiques du mariage en Occident dans la partie historique de cette thèse.

³¹ Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 272.

³² Ibid., p. 272-273.

possible par la pratique du sujet humain l'extériorisation de l'intériorisation de cet *habitus*³³.

Dans le cas qui nous occupe – soit les francophones du Québec – cette double historicité dont parle Lenoir pourrait se définir ainsi: la reconnaissance d'une ascendance historique canadienne-française d'avant 1940 et la prise en compte de la rupture face à cette ascendance depuis 1940. La portée est à la fois individuelle et collective. Nous situons donc les dispositions de la personne (*habitus*), dans un contexte de grégarisme (face au groupe) mais également en lien avec une forme de liberté personnelle. Il s'agit ici d'une réelle liberté de choix entre la fidélité à son ascendance généalogique, et la pratique du mariage en découlant, par exemple, ou la fidélité à sa propre individualité dans un contexte de rupture face au passé. Il y a donc coexistence de ces options. Cela revient à reprendre à notre compte ce qu'écrivait Jean-Paul Sartre³⁴: « Pour l'opinion courante, être libre ne signifie pas seulement de choisir. Le choix est dit libre s'il est tel qu'il eût pu être autre qu'il n'est »³⁵. Cette décision personnelle – non complètement soumise au groupe dans toutes les sphères de la vie –, c'est l'ensemble des dispositions de la personne à agir dans un contexte donné. C'est le sens pratique lié à l'*habitus* inscrit dans une histoire assumée, consciemment ou non. C'est la manifestation de la décision de la personne dans l'ordre de la quotidienneté.

Le sociologue Lenoir situe ces dispositions de la personne de la manière suivante: « L'*habitus* se manifeste au quotidien par le sens pratique qui lui permet d'agir dans la société en recourant à des stratégies – ce qui assure au sujet une certaine autonomie – et en adaptant automatiquement ses pratiques aux exigences sociales normées ou perçues, sans devoir incessamment anticiper »³⁶. Il s'agit d'un mélange entre ce qui pourrait être une variante du mot « inné » (autrement dit transmis par la famille et le réseau amical

³³ Yves Lenoir. « L'*habitus* dans l'œuvre de Pierre Bourdieu: un concept central dans sa théorie de la pratique à prendre en compte pour analyser les pratiques d'enseignement ». Document du CRIE et de la CRCIE (nouvelle série) numéro 1. Sherbrooke, Faculté de l'éducation, Université de Sherbrooke, 2007, p. 9.

³⁴ Jean-Paul Sartre (1905-1980) était un philosophe français contemporain du philosophe français Emmanuel Mounier (1905-1950).

³⁵ Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 498.

³⁶ Ibid., p. 10.

proche, dès la prime enfance) et ce qui pourrait être compris comme l'acquis (reçu par l'éducation, par l'expérience, par l'influence de la société en général).

On ne parle pas ici d'une action entièrement mue par la rationalité scientifique en extériorité avec la personne. Il s'agit plutôt d'un agencement complexe résultant d'un ensemble de données accumulées par la personne pour prendre sa propre décision. En ce sens, la décision de se marier ou non, à notre époque, relève de ces dispositions personnelles: de l'éducation reçue, des récits intégrés, de l'influence médiatique et culturelle, du positionnement social, etc. Ce qui est sous-jacent à la décision finale – par exemple dans le choix de se marier ou non – repose sur l'ensemble complexe de ces données en lien avec l'*habitus* socioreligieux ambiant – ou des *habitus*³⁷ – et, souvent, de manière inconsciente, voire grégaire (d'où l'expression « Tout le monde le fait, fais-le donc »).

En ce sens, nous proposons une définition qui se distancie de celle de Bourdieu. La nôtre pourrait se décliner ainsi: L'*habitus*, c'est la décision évidente, allant de soi, pour une personne située dans une culture donnée, à un moment de l'histoire. Il s'agit d'une pratique. C'est l'exercice de la liberté mais une liberté située dans une collectivité (car personne n'est une île), dans un groupe ou un sous-groupe d'appartenance. En lien avec notre exemple, nous proposons que les dispositions de la personne sont conditionnées par l'organisation du groupe. Le mariage étant une pratique (passage du célibat à la vie de couple nommée publiquement), celle-ci est située dans un cadre général. L'*habitus* peut donc se définir conjointement avec l'expérience grégaire, l'appartenance au groupe. Autrement dit, les francophones du Québec sont passés d'un *habitus* socioreligieux canadien-français caractérisé par deux piliers identitaires – langue française et religion catholique – à un éclatement de leurs dispositions à la faveur de la déconstruction de cet ancien *habitus* – dont la rupture face à l'un des piliers, soit la religion catholique. Le cadre transcendant qui avait cours avant 1940 s'est transformé à la lumière de la triple mutation socioreligieuse mentionnée précédemment. Avec la laïcisation des institutions

³⁷ L'immigrant de nouvelle souche est généralement tributaire d'un *habitus* culturel et socioreligieux donné et fortement ancré – et c'est tout à fait compréhensible. Les générations suivantes adopteront, complètement ou partiellement, l'*habitus* généralement admis dans la société d'accueil, sous réserves d'une acceptation mutuelle entre elles et la société « de souche ».

de proximité, nous pouvons affirmer que le cadre est maintenant immanent (ce que nous définirons dans la troisième partie de cette thèse). L'effritement de la pratique du mariage devient donc un exemple valable, voire éloquent, des mutations socioreligieuses chez les francophones du Québec depuis 1940.

Méthode

Le cadre conceptuel reposera sur quelques piliers interdisciplinaires complémentaires au concept-clé d'*habitus*. Nous adopterons une approche historique, voire « généalogique » de la pratique du mariage religieux catholique –, c'est-à-dire que tout changement procède de gestes engendrés par une situation socioreligieuse et historique donnée; ce qui influence la personne dans la décision à prendre – décision située dans un horizon généalogique, voire filial, tout autant que collectif, soit liée à l'histoire des dispositions de la personne située dans une collectivité (d'où également la généalogie de l'organisation du groupe). Il s'agit ici d'une double utilisation du concept de généalogie (filiation de la personne en tant que telle, et filiation des dispositions de la personne dans son rapport grégaire à un groupe), d'où la transformation du concept de Bourdieu dans l'utilisation de l'appellation « *habitus* socioreligieux canadien-français ». Cela nous permettra d'approcher les conditions socioreligieuses du mariage à différentes époques. Nous ne pouvons donc faire l'économie d'une étude historique du mariage. Il fallait montrer l'importance de la pratique du mariage catholique dans la société francophone d'avant 1940 – il allait de soi de se marier à l'église – et la profondeur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français (dispositions partagées par l'ensemble des membres de ce groupe, sauf exceptions) pour comprendre la triple mutation socioreligieuse opérée depuis. Nous pourrions ainsi vérifier s'il y a eu rupture réelle avec le passé ou s'il subsiste encore un certain rapport de filiation malgré la perte d'influence de l'institution du mariage et de l'Église catholique chez les francophones du Québec. D'un christianisme sociologique, peut-être sommes-nous réellement passés à un humanisme moderne « soustractionniste », comme le propose Charles Taylor?

L'humanisme moderne n'a pu advenir qu'à la faveur de la disparition des formes précédentes. On ne peut imaginer qu'il ne passe pas par une « mort de Dieu ». Par

conséquent, vous ne participez jamais complètement aux entreprises humanistes contemporaines si vous ne vous êtes pas débarrassé des anciennes croyances. Vous ne pouvez pas véritablement être en accord avec l'époque contemporaine et croire encore en Dieu³⁸.

La proposition de Taylor permet de comprendre le combat qui existe entre deux visions « miroir » de l'histoire qui coexistent et qui s'affrontent depuis quelques décennies. D'un côté, les tenants de la nostalgie, ce regret d'un passé catholique glorieux où il allait de soi de se marier; et qui ne voient pas d'un bon œil les changements opérés en période de modernité. De l'autre, les tenants de la déconstruction du passé qui veulent débâtir ce qui existait, qui ne voient rien de bon, de bien dans le passé. Ces deux visions de l'histoire – la nostalgie et la déconstruction – paralysent la réflexion en l'enfermant dans une vision dualiste de l'histoire, alors que la mémoire – autre mot-clé – ouvre un espace de réflexion, de reconnaissance réaliste du passé dans ces effets sur la société, dont le présent est tributaire. Notre posture ne se veut ni nostalgique, ni « déconstructionniste ». Elle s'enracine dans une mémoire active ou vive tendant vers la neutralité tout en étant située dans une histoire précise. Nous n'idéaliserons ni le passé, ni le présent. Nous prendrons acte des changements opérés.

Nous procéderons aussi à une brève présentation de textes légaux – tant civil que religieux catholique. Nous démontrerons que la triple mutation mentionnée précédemment est au cœur de la transformation de la dimension légale du mariage. Les fondements de ce cadre légal ont craqué de manière évidente au courant de la décennie 1950-1960 – dans la foulée de l'adoption de la DUDH (1948) – et ont été définitivement transformé au cours des décennies suivantes (1960-1993). Ce mouvement de redéfinition juridique – dont nous postulons que sa genèse, sa « cristallisation » dans un récit précis correspond à l'adoption de ce texte légal – a été majeur en Occident et, notamment, au Québec. Il s'agira d'une analyse qui reposera sur une approche comparative des textes – Code civil du Québec et Code de droit canonique de l'Église catholique – et qui permettra de prendre la mesure des mutations opérées depuis les années 1940. Ces textes sont des preuves visibles de la transformation des fonctions du mariage et du fossé qui

³⁸ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 973.

existe maintenant entre la fonction civile et la fonction religieuse. Nous ferons ressortir les différences.

Par ailleurs, les caractéristiques de la personne humaine et de son rapport à l'autorité ont radicalement changé depuis la Deuxième Guerre mondiale. Les changements légaux adoptés après 1948 ont été concomitants avec la diffusion de récits sur la liberté et l'égalité³⁹. Ces récits ont résonné sur les consciences et les décisions politiques au point que ces textes ont traversé le temps. D'une citoyenneté socioreligieuse et collective marquée par l'Église catholique au Québec (d'où l'*habitus* socioreligieux canadien-français de 1640 à 1940), nous sommes passés à la citoyenneté étatique et à l'individualisation des rapports sociaux depuis 1940 (avec accélération depuis 1960). Voici ce qu'avait écrit à ce sujet le sociologue et théologien Fernand Dumont: « Quant à lui, l'État se définit par la citoyenneté. Du moins en démocratie, il garantit l'égalité des droits fondamentaux, confirmant ainsi l'individu dans son statut proprement public »⁴⁰.

Au lieu de la simple perpétuation des conditions existantes de l'histoire – de l'*habitus* socioreligieux canadien-français pré-1940 comme c'était le cas en mariage depuis la création du Québec –, on considère maintenant la possibilité d'une forme apparemment nouvelle d'union, neutre et symboliquement individualiste (contrat entre deux individus). Il y a une coupure nette entre ce qui a été – ce qui était déterminé comme le possible obligatoire – et ce qui sera – constitué d'un ensemble de décisions hors cadre, du moins pour plusieurs, ou en lien avec des sous-groupes d'appartenance. Cette mutation se vérifie dans la manière de certaines personnes de se situer face à l'histoire du Québec: une personne pourrait affirmer « je ne suis pas catholique même si mes parents et mes grands-parents l'étaient ». Ou bien, « je vais advenir comme individu malgré l'histoire de ma famille et de mon peuple ».

Outre les changements légaux reconnus au niveau civil, nous constaterons le changement de discours de l'Église catholique à partir de ces concepts de liberté et d'égalité femmes-hommes. En reconnaissant la valeur de ces concepts, l'Église admettait l'ouverture de son

³⁹ Notamment l'influence du récit de Jean-Paul Sartre (*L'être et le néant*) sur la pensée philosophique au Québec; de celui d'Emmanuel Mounier (*Le personnalisme*) sur le concile Vatican II; des auteurs du manifeste du Refus global; et de Jean-Paul Desbiens, alias Frère Untel, au Québec (*Les insolences du Frère Untel*); pour ne nommer que ceux-là.

⁴⁰ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 55.

propre cadre et la possibilité de la séparation effective du religieux et du civil dans la pratique du mariage⁴¹, tout en redéfinissant les fonctions du mariage catholique en termes d'égalité, d'amour et de liberté des personnes à l'occasion du concile Vatican II et de ses suites. Nous pensons à la réflexion sur la théologie du corps en lien avec le mariage faite par le pape Jean Paul II avant et pendant son pontificat. Rappelons que l'Église catholique a pris acte des changements au mariage à l'occasion d'un synode portant sur la famille en 2014. Le philosophe Yves Semen évoque ainsi le problème posé par l'enjeu du mariage en lien avec les défis de l'heure:

Une première chose qu'ont soulignée les évêques du monde entier est la nécessité d'un approfondissement des contenus et des méthodes de la préparation au mariage. Cela s'avère d'autant plus nécessaire que le contexte culturel éloigne davantage les personnes de la vérité du mariage catholique sacramentel et que des lois nouvelles brouillent les repères sur la nature même du mariage entre un homme et une femme⁴².

On parle ici de l'identité même des personnes, du mariage entre conjoints de même sexe, du non-mariage et du mariage comme sacrement de l'Église dans un contexte de sécularité. Nous prenons ce questionnement pour ce qu'il est dans le cadre de cette thèse en lien avec le contexte québécois. Le changement d'*habitus* (des dispositions de la personne) – quoique certaines caractéristiques semblent actuellement généralisées en contexte occidental – est plus marqué au Québec; de là la question de base de notre propos quant à l'avenir du mariage catholique chez les francophones de ce coin du monde.

Également, nous qualifierons le cadre qui caractérisait la société québécoise pré-1940 de « transcendant », « enchanté », « hiérarchique » et « uniforme ». Il a eu cours au Québec jusqu'au tournant des années 1960. Bien entendu, nous prendrons le temps de définir ces mots qui sont, en somme, des concepts importants pour comprendre le passé. Une analyse sociologique – à partir de données probantes – permettra de démontrer qu'un tel cadre existait au Québec et que des mutations socioreligieuses majeures se sont produites dans la population francophone depuis les années 1960. Certes, le cadre qui prévalait avant

⁴¹ Ce qui était déjà officiel en France, depuis le début du 20^e siècle.

⁴² Yves Semen. *Le mariage selon Jean Paul II*. Paris, Presses de la Renaissance, 2015, p. 11.

1940 n'est plus. Il sera opposé à ce que le philosophe Charles Taylor nomme le « cadre immanent », qui sera au cœur de notre réflexion et dont nous préciserons les paramètres. D'autre part, nous prendrons acte de l'existence de quelques récits de la « sécularisation » pour en déceler les termes communs pour notre propos. Cet effort de définition touchera également le terme « religion », et nous nous appuierons sur l'interrogation de Taylor à propos de ce qui pourrait fausser l'analyse de ce qui s'est passé – dans notre cas, au Québec:

C'est pourquoi nous devons être attentifs à la manière dont un « impensé » de la sécularisation, de même que différents modes de croyance religieuse, peut envenimer le débat. (...). La force de cet impensé ne tient pas tant au fait qu'il est largement adopté par la population (plus ou moins largement selon les sociétés), mais parce qu'il est très fort chez les intellectuels et les universitaires⁴³.

Ces dispositions qui orientent la décision de la personne en fonction de son appartenance à un groupe ou à un sous-groupe apparaissent dans le choix de se marier ou non. Il fallait qualifier le changement dans les choix concrets des francophones. Alors qu'il était inconcevable de ne pas se marier à l'église il n'y a pas si longtemps – c'était l'évidence sociale et familiale, l'*habitus* socioreligieux canadien-français –, que s'est-il passé pour que ce soit plutôt l'évidence contraire, pour plus de la moitié des couples, qui semble caractériser le nouvel *habitus* québécois?

Toutefois, paradoxalement, dans un contexte où l'Église catholique a été disqualifiée socialement et politiquement, comment se fait-il que le mariage catholique attire tout de même tant de personnes, malgré tout? N'assistons-nous pas à une certaine coexistence d'*habitus* différents, selon les milieux et les familles? Nous avons ici le début d'une réponse pouvant expliquer le maintien du mariage catholique comme lieu de reconnaissance par une certaine proportion de couples dans un contexte socioreligieux peu favorable à la réalisation d'une telle démarche. Tel que mentionné précédemment, nous mettrons en opposition des auteurs (sur les termes) car bien des questions subsistent, à l'instar de ce qu'écrivait le théologien Gilles Routhier: « De même qu'il a fallu réviser en profondeur les analyses qui s'appuyaient trop facilement sur la « déchristianisation »,

⁴³ Ibid., p. 734.

de même devrons-nous sans doute réviser nos explications trop courtes qui reposent sur le terme imprécis de « sécularisation »⁴⁴.

Concepts complémentaires et état de la recherche

Pour comprendre ce passage en quelques décennies d'un monde enchanté et religieux à une société dite séculière, il convient de « faire parler » des chercheurs qui ont posé des diagnostics sur cette mutation majeure de la civilisation. Nous n'avons aucunement la prétention de présenter l'ensemble de la recherche. Nous avons plutôt choisi quelques auteurs majeurs qui ont posé un regard sur la question de la sécularisation. Nous vous les présentons brièvement et nous développerons le propos tout au long de la thèse, ayant pris soin, au passage, de définir quelques termes.

Tout d'abord, il nous apparaissait important de poser la question de la « dynamique de l'Occident », de sa fondation à l'époque « féodale » jusqu'à la création de l'État civil. Il fallait présenter la profondeur et la force de l'*habitus* socioreligieux canadien-français qui a prévalu durant plus de trois siècles sur le territoire du Québec. Cet *habitus* était enraciné dans l'expérience européenne. L'étude du sociologue Norbert Elias⁴⁵ sur le développement de la pensée occidentale nous permettra de comprendre les déplacements opérés en période pré-moderne⁴⁶. L'utilité du propos d'Elias repose sur l'identification des institutions historiques européennes et, par le fait même, québécoises, du moins durant la période d'influence « féodale » (système seigneurial) vécue au Québec, des origines jusqu'au milieu du 19^e siècle. C'est en ce sens que nous reprenons le propos suivant, exprimé dans le cadre de la rédaction d'un livre sur les clans familiaux au Québec:

Nos seigneurs primitifs, dont certains avaient reçu des lettres de noblesse et des titres (les Le Moyne de Longueuil et les Boucher de Boucherville, entre autres), étaient les fidèles dépositaires de cette tradition féodale plusieurs fois centenaire issue de l'époque capétienne. N'oublions pas que la Couronne française, sous

⁴⁴ Gilles Routhier. « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité », dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 76.

⁴⁵ Norbert Elias (1897-1990) était un sociologue allemand.

⁴⁶ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, 320 p.

Louis XIV, a été fortement marquée par cette tradition: la transmission généalogique du titre de noblesse ou de la seigneurie⁴⁷.

Cette transmission « généalogique » passait par le mariage des personnes et par la reconnaissance publique de la filiation. Dans un sens, nous ne pourrions faire l'économie d'une perspective « généalogique » de l'évolution de la société moderne et postmoderne – à l'instar du propos du théologien Pierre Gisel⁴⁸ – car il faudra « mettre en perspective, oui. Et même convoquer des généalogies »⁴⁹. Cette fois, à la double définition du mot généalogie mentionnée plus tôt, nous ajouterons la généalogie de la rupture, de la déconstruction de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. C'est dans ce sens que nous reprenons l'expression de Gisel. Toute posture provenant de quelque part (généalogie de la pensée, généalogie de la rhétorique, tout comme de l'humanité par la filiation), elles permettront de situer des *habitus* passés et présents (les fondements des dispositions des personnes et des groupes), d'en comprendre la source et le développement. L'être humain n'étant pas né hors histoire, nous proposerons une explication de celle-ci pour en comprendre les méandres. Nous avons la chance d'avoir accès aux archives publiques du Québec et nous y puiserons des éléments pour l'analyse du cadre socioreligieux et légal qui prévalait à différentes époques.

La rupture de filiation a également été conceptualisée par le philosophe Charles Taylor sous la forme du rejet de l'histoire par les « modernes »: « La transition vers la modernité s'effectue par la perte des croyances et des allégeances traditionnelles »⁵⁰. Dans le même élan, Taylor définit cette tendance moderne à mettre de côté le lien filial: « L'histoire par soustraction, aussi insuffisante soit-elle, est profondément ancrée dans la conscience humaniste moderne »⁵¹. Ce constat est partagé par le sociologue Mathieu Bock-Côté⁵²: « Il s'agit moins, dès lors, de transmettre l'héritage que d'en délivrer l'homme »⁵³.

⁴⁷ Réal Houde. *L'improbable victoire des Patriotes en 1837. Clans familiaux, alliances politiques et pouvoir « féodal » entre 1830 et 1837 dans la vallée du Richelieu*. Lévis, Éditions de la Francophonie, 2012, p. 20.

⁴⁸ Pierre Gisel est un théologien suisse.

⁴⁹ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 15.

⁵⁰ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 970.

⁵¹ Ibid., p. 974.

Nous verrons que cette histoire par soustraction, cette déconstruction, cette rupture face à l'histoire traditionnelle peut être l'occasion d'une redéfinition du lien filial, autrement vécu qu'auparavant (inclusion obligatoire dans une lignée religieuse). Nous pensons que ce lien filial peut être envisagé comme désir d'appartenance, à l'instar de la posture de Danièle Hervieu-Léger: « Dans cette perspective, le processus de la constitution imaginaire de la lignée croyante et sa réalisation sociale dans une communauté (ou une population de communautés) sont précisément ce qui constituent sociologiquement parlant, le « religieux »⁵⁴. Nous devons donc proposer une définition du religieux catholique dans un contexte très différent de celui qui avait cours au Québec à une époque qui n'est pas si lointaine – de là le questionnement sur l'avenir du mariage catholique chez les francophones du Québec. D'autres auteurs seront convoqués dans cette tentative de définition. Nous pensons au rassemblement de chercheurs, sous la direction de l'historienne Brigitte Caulier, qui ont abordé la question de la sécularité au Québec:

On a souvent considéré, par exemple, la Révolution tranquille du Québec comme le basculement d'une société profondément religieuse, catholique et cléricale à une société sécularisée et contestataire de l'ordre ancien. (...). Le phénomène apparaît d'autant plus fondamental que la religion catholique semblait définir l'identité des francophones minoritaires en Amérique du Nord. Qu'en est-il réellement? À la lumière du bouillonnement des mouvements religieux actuels, du « retour du religieux », les scientifiques s'interrogent sur cette lecture dichotomique⁵⁵.

Cette critique d'une lecture apparemment dichotomique de l'histoire du Québec est essentielle. Il s'agit d'une façon de se détacher de l'effet miroir qualifié plus tôt (entre nostalgie et déconstruction). C'est en ce sens que le concept-clé d'*habitus* nous apparaît porteur car il ne s'agit pas ici d'opposer deux époques, mais bien de sortir d'un discours

⁵² Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion*. Paris, Cerf, 2016, p. 94.

⁵³ Ces deux auteurs (Taylor et Bock-Côté) – aux antipodes au niveau politique (l'un, fédéraliste et promoteur de l'idéologie multiculturelle; l'autre, souverainiste et critique acerbe de l'idéologie multiculturelle) – partagent à tout le moins le constat de la rupture d'héritage.

⁵⁴ Danièle Hervieu-Léger. « Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes », dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 49.

⁵⁵ *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. VII.

paralysant l'analyse (entre « nostalgiques » et « anticléricaux ») pour constater le changement d'*habitus* – mouvement neutre par définition car ni négatif ni positif – comme moteur de notre analyse des mutations observées. Nous prendrons le temps de présenter quelques récits de la « déconstruction » qui semblent être au cœur du changement de dispositions (d'*habitus*) opéré chez les francophones du Québec.

Par ailleurs, après une étude de quelques récits propres à l'histoire particulière du Québec, il s'avère utile de situer notre propos dans l'horizon plus large de l'Occident moderne afin de comprendre l'avenir du mariage catholique dans une société séculière (notamment chez les francophones du Québec). Deux auteurs se sont « renvoyés la balle » et feront partie de notre débat, de notre analyse.

D'abord, nous présenterons la posture de Marcel Gauchet, vulgarisateur du concept de « désenchantement du monde » et du récit de « la fin de la religion »⁵⁶, et son analyse de la société occidentale, entre autres à partir du concept de « liberté » qu'il associe à la « fin de l'histoire » : « Le droit unit les êtres par le consentement, au lieu de les attacher par la dépendance. (...). C'est cette différence dans l'identité qui autorise à regarder le régime de la liberté comme l'aboutissement de l'histoire »⁵⁷. Gauchet se situe dans une analyse linéaire de l'histoire humaine. Une telle conception ne peut qu'apporter son lot de questions car elle peut apparaître comme étant déterministe – fixant l'*habitus* dans un schéma immuable, non mouvant – et tendant à l'exclusion totale d'une transformation du religieux dans un monde sécularisé. Nous nous portons en faux face à ce présumé « aboutissement de l'histoire », à l'instar d'un groupe de chercheurs québécois qui a questionné cette posture de « sortie de religion » :

Cette conviction doit beaucoup à la fréquentation de l'œuvre de l'historien et philosophe français Marcel Gauchet (...). Postulant le caractère décisif de la trajectoire religieuse de l'humanité, Gauchet interprète le destin de la modernité occidentale tout entière comme une « sortie de la religion », la religion étant pour

⁵⁶ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

⁵⁷ Marcel Gauchet. *La crise du libéralisme. 1880-1914. L'avènement de la démocratie, II*. Paris, Gallimard, 2007, p. 14.

lui aussi bien ce à partir de quoi que ce contre quoi la modernité s'est édifiée en se dégageant d'un mode religieux de structuration sociale⁵⁸.

Or, on pourrait rétorquer que la modernité technique n'a rien changé au cadre transcendant et autoritaire qui existe dans certaines sociétés « religieuses », notamment au Moyen Orient. Une société peut être à la fois moderne au niveau technique (les gratte-ciels de Dubaï, par exemple) et être ancrée dans un cadre socioreligieux transcendant, hiérarchique, enchanté et millénaire. Cette posture de Gauchet est particulièrement contestée par le sociologue et théologien Peter L. Berger – l'autre auteur prenant part à ce débat. Ce dernier a remis en question le concept de « désenchantement du monde » en y opposant celui de « réenchantement du monde ». Avec un groupe de chercheur, Berger a proposé une manière d'aborder cette question qui rejoint celle de la troisième forme de la sécularité de Taylor, à l'encontre de celle de Gauchet: « Un certain réenchantement indique que l'affrontement de la croyance religieuse et du monde moderne n'a pas produit de résultat univoque. Le fait que la religion soit aujourd'hui pour une très grande part sortie des institutions n'annonce pas son extinction ni ne préjuge de la capacité des institutions à réagir à cet état de fait »⁵⁹.

Mais l'équipe de Berger revient sur la théorie de Gauchet (« la religion sortie de la religion ») en nuancant son propos: « Il ne pronostiquait pas la fin de la croyance religieuse en tant que telle, mais celle de son rôle social »⁶⁰. Il s'agit ici d'une piste intéressante pour comprendre les mutations socioreligieuses et la modification de l'*habitus* opérés chez les francophones du Québec depuis 1940. Alors qu'on pouvait croire à la mort du religieux suite à la « désinstitutionnalisation », à la fin du rôle social de l'Église catholique (santé et services sociaux, identité, éducation, etc.), on constate plutôt que, par exemple, la pratique du mariage religieux demeure une option pour plusieurs couples, même en contexte de sécularité.

⁵⁸ *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 4.

⁵⁹ *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 10.

⁶⁰ Ibid., p. 9.

D'autre part, dans cette réflexion, nous aborderons les conditions de la croyance en termes de reformulation du discours catholique sur le mariage, et non en termes d'obligations dogmatique et légale. Cette différenciation entre un récit théologique et un modèle pratique qui tient compte de la réalité contemporaine est défendue, partagée par le philosophe Charles Taylor qui a proposé une définition de la sécularité en trois formes distinctes:

Voyons où nous a conduits cette histoire de la montée en puissance de la sécularité moderne en Occident. (...). Nous entrons alors sur le terrain de la « théorie de la sécularisation ». Celle-ci s'est surtout attachée à expliquer les différents aspects de la sécularité 1 (le retrait du religieux de la sphère publique) et 2 (le déclin de la croyance et de la pratique), et à l'évidence il y aura de nombreux recoupements avec la sécularité 3 (le changement des conditions de la croyance)⁶¹.

Cette proposition de Taylor – quant aux conditions de la croyance – sera au cœur de notre analyse, tout comme l'explication qu'il a faite du changement de cosmologie inhérent aux mutations socioreligieuses opérées en Occident, notamment au Québec, bien que la comparaison ait des limites: « Nous pourrions même dire que les profondeurs autrefois situées dans le cosmos, dans le monde enchanté, sont à présent plus volontiers placées au-dedans »⁶². Nous sommes ainsi passés d'un « Salut » extérieur à soi, hétéronome, eschatologique, à un « Salut » qui passe par soi, par l'individu, par l'accomplissement personnel (même si cet accomplissement est souvent situé dans une collectivité, dans un *habitus*).

Cependant, Taylor avait déjà posée la question du possible du croire dans une société séculière, malgré la cassure présentée: « Les formes de la religion révélée restent vivantes, mais elles sont aussi très contestées »⁶³. Il ne va plus de soi de s'y référer, du moins dans le discours public. Tel que mentionné brièvement précédemment, nous reprendrons les caractéristiques du « cadre immanent » proposé par Charles Taylor; cadre

⁶¹ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 723-724.

⁶² Ibid., p. 916.

⁶³ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 1998, p. 32.

qui correspondrait à l'environnement conceptuel qui régit notre monde, du moins en Occident de l'Atlantique nord en général, et au Québec en particulier⁶⁴.

Bien entendu, nous n'avons présenté ici qu'un bref aperçu de la recherche effectuée. D'autres chercheurs et auteurs – de différentes disciplines – feront partie d'une constellation de postures diverses nous permettant de saisir les enjeux liés aux mutations socioreligieuses opérées en Occident et, notamment, depuis 1940 au Québec. Nous pensons, entre autres, à la conception humaniste chrétienne de la personne du philosophe Emmanuel Mounier⁶⁵, qui a marqué la réflexion des participants au concile Vatican II, et au regard du sociologue et théologien Fernand Dumont sur le Québec moderne, notamment à partir du défi qu'il propose sur son avenir – « L'avenir? Pour nous y engager avec résolution, nous devons nous refaire une mémoire »⁶⁶.

Lexique

Maintenant, il convient de préciser, de définir quelques mots et expressions, concepts secondaires (en complémentarité à celui d'*habitus*, concept-clé principal, que nous avons défini précédemment). Cet exercice s'avère nécessaire pour assurer la clarté du propos et pour tirer les conclusions qui s'imposeront. Nous construirons notre argumentaire à partir de termes et de concepts-clés proposés par des auteurs afin de valider les mutations socioreligieuses et d'en vérifier les effets sur la pratique du mariage au Québec.

Également, nous nous attarderons à l'émergence de quelques récits de la « déconstruction » qui ont, à notre avis, été au cœur du changement d'*habitus* socioreligieux dans la population francophone du Québec. L'effet de ces récits a d'abord été auprès des élites sociopolitiques canadiennes-françaises, dans leurs décisions mais cet effet a percolé rapidement dans la population entre 1940 et 1970 à travers l'éducation.

⁶⁴ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 915-1007.

⁶⁵ Emmanuel Mounier. *Le personnalisme*. Collection: Que sais-je? Numéro 395. Paris, Les Presses universitaires de France, 7^e édition, 1961. Première édition, 1949, 136 p.

⁶⁶ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 107.

Égalité et liberté

Par ailleurs, l'introduction du concept « d'égalité entre les personnes », ainsi que le concept de « liberté », ont ainsi modifié l'*habitus* socioreligieux canadien-français et, par ricochet, les dispositions de la personne dans sa prise de décision⁶⁷. L'égalité et la liberté supposent – dans la vie à deux – la rencontre de deux personnes qui peuvent se positionner différemment par rapport à l'ordre culturel, socioreligieux, historique, philosophique, politique, économique, etc. Le choix de se marier ou non est donc tributaire de l'entente entre les parties de l'union, en lien avec le contexte social dans lequel se vit celle-ci. On induit donc la possibilité que l'union soit de différentes moutures selon les rapports adoptés par chacune des parties en lien avec les histoires propres et les contingences sociales. La personne qui se dit libre manifeste ainsi sa liberté en refusant le caractère « grégairisant » de l'*habitus* socioreligieux ambiant mais, toutefois, peut s'y conformer sous la pression sociale provenant de diverses sources (*habitus* familial ou/et socioéconomique ou/et culturel).

En prenant l'effritement de la pratique du mariage comme exemple des mutations socioreligieuses survenues, nous sommes à même de constater le chemin parcouru dans la réalité de la population. De théorique, le modèle devient pratique. C'est ainsi que le théologien Marc Dumas aborde un déplacement similaire à propos de la foi en postmodernité:

Plusieurs travaux philosophiques du passé étaient souvent produits en serre chaude par une élite et par conséquent déconnectés de la réalité concrète de ceux et de celles qui vivent; les travaux contemporains s'affairent à déconstruire les mécanismes, les idéologies et les faces cachées de ces grandes synthèses, puis à mieux prendre en compte la quotidienneté, la concrétude, bref le contexte dans lequel la pensée s'enracine et se déploie⁶⁸.

⁶⁷ Confronté à des *habitus* divers et parfois contradictoires, l'agent peut choisir différentes « options ». Par exemple, un couple peut choisir de ne pas se marier mais, tout de même, de faire baptiser un enfant.

⁶⁸ Marc Dumas. « Le courage de la foi en postmodernité », dans *International Yearbook for Tillich Research*, volume 11, 2016, p. 46-47.

C'est dans cette quotidienneté, dans les décisions prises par la personne que nous pouvons percevoir les mutations socioreligieuses opérées. À notre époque, nous pouvons constater la disparition de la caractéristique catholique de l'*habitus* socioreligieux pour bon nombre de personnes. Est-ce un acte de liberté ou bien l'apparition d'un nouveau rapport grégaire aux nouvelles propositions? La question mérite d'être posée mais nous n'y répondrons pas car ce n'est pas le but de cette thèse de sonder les cœurs et les esprits.

Religion

Le terme « religion » mérite qu'on s'y attarde. Mot « fourre-tout » englobant dans une même conception des religions historiques millénaires, et des philosophies de tous ordres, nous avons opté pour la définition de la sociologue Danièle Hervieu-Léger – définition qui correspond aux caractéristiques du rapport au religieux entretenu au Québec pendant une longue période de son histoire: « On définira comme « religion » tout dispositif – tout à la fois idéologique, pratique et symbolique – par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience individuelle et collective de l'appartenance à une lignée croyante particulière »⁶⁹. On parle ici de l'allégeance de fait à un univers symbolique englobant la vie des gens – notamment par l'organisation des rites de passages, dont le mariage. On propose une filiation, une « lignée croyante »; expression qui renferme à la fois une portée généalogique ancrée dans une histoire spécifique et une portée religieuse située dans un horizon plus large.

Rupture

Cette définition de la religion renferme en elle-même la problématique qui nous occupe au Québec, à savoir – en prenant un exemple de la mécanique – le bris, la rupture de la courroie de transmission de l'univers, voire de l'*habitus* symbolique, religieux, culturel et langagier qui avait cours au Québec depuis ses commencements. Dans la première partie de cette thèse, nous présenterons la « filiation » de la pratique du mariage catholique au

⁶⁹ Danièle Hervieu-Léger. « Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes », dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 49.

cœur du développement de l'*habitus* socioreligieux canadien-français depuis les débuts du Québec au 17^e siècle jusqu'à la première moitié du 20^e siècle. Dans la deuxième partie, nous prendrons acte des mutations socioreligieuses opérées au Québec depuis 1940 – accélérées à partir des années 1960 – et qui ont été effectués en lien avec les caractéristiques qui apparaissent dans cette définition du mot religion. Par exemple, il y a eu éclatement du dispositif, tant dans sa dimension idéologique (rupture idéologique, voire rejet de ce qui était), que dans sa dimension pratique (par exemple, l'effritement de la pratique du mariage catholique) et symbolique (avec l'individualisation des rapports humains par opposition à l'appartenance à une communauté de foi).

Tout ceci a remis en question l'appartenance à une lignée croyante qui se manifestait par le référentiel catholique lors des rites de passages de la vie (naissance / baptême; union / mariage; décès / funérailles à l'église). De même, les fonctions « traditionnelles » du mariage – qui avaient cours avant 1940 – ont été transformées, d'où la modification de l'*habitus*. Le sociologue et théologien Fernand Dumont décrit de la façon suivante cette mutation majeure du pôle religieux au Québec: « Au cours de la Révolution tranquille, par-dessous des débats plus visibles, ce sont les institutions situées à la base de la vie sociale qui ont subi les transformations les plus profondes et les plus radicales »⁷⁰. Le théologien André Charron reprend ce récit en l'associant à un mouvement d'émancipation de la génération apparu au tournant de la fin de la Deuxième Guerre mondiale; époque de la naissance d'un mouvement né à l'occasion d'une réflexion internationale sur les droits humains: « La génération de la rupture, issue de cette époque, a conservé cette conception d'une religion identifiée à l'endoctrinement dogmatique, à la morale de l'interdit et au culte dominical »⁷¹. André Charron évoque les conséquences de ce récit de la rupture en associant sécularité et déconfessionnalisation des structures:

Depuis les années 1960, le Québec a connu son mouvement de sécularisation, connexe à son virage moderne. Il s'agit d'abord d'un processus d'émancipation culturelle de la tutelle des Églises et du contrôle religieux sur la vie sociale. C'est la disparition de l'emprise du pouvoir du clergé, qui s'opère en douce grâce, en

⁷⁰ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 206-207.

⁷¹ André Charron. « Catholicisme culturel et identité chrétienne », dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 160.

bonne partie, à la discrétion ou à la collaboration des clercs eux-mêmes: les institutions, tels les syndicats, les hôpitaux, les services sociaux, les associations, l'éducation, se déconfectionnalisent⁷².

André Charron rappelle ici la collaboration des autorités religieuses aux changements entrepris. N'est-ce pas là ce qui a pu aider à qualifier de « tranquille » une telle révolution sociale? N'oublions pas que l'Église catholique elle-même vivait une profonde remise en question, que le Pape Jean XXIII a nommée *Aggiornamento*, lors de la convocation du concile Vatican II. Nous aborderons plus loin certaines caractéristiques de cette mise-à-jour ecclésiale et de ses effets sur le mariage catholique. C'est cette conception du mot religion – comme organisation de contrôle de la vie sociale des gens – qui a été remise en question au Québec, qui a été au cœur d'une rupture existentielle. Cette conception du religieux était au cœur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Bien sûr, il existe quelques courants nostalgiques marginaux qui aimeraient un retour à une Église triomphante mais on assiste plutôt à la cristallisation et à la stabilisation de la désaffection religieuse remarquée depuis quelques décennies. Bien sûr, les statistiques du déclin sont spectaculaires – nous l'avons vu en introduction (de 97% de mariages religieux durant les années 1960 à moins de la moitié à notre époque).

Bien qu'incomplète, nous évoquons ici l'image du réservoir unique qui recueille de l'eau. Si le réservoir demeure scellé et fermé, l'eau restera en son sein. Si nous ajoutons un autre réservoir à côté et que nous créons un dévidoir vers cet autre récipient, l'eau s'échappera pour tendre vers l'équilibre entre les deux récipients. C'est l'image qui nous vient en tête quand nous pensons à ce qui est arrivé au mariage catholique. D'une démarche obligatoire et universelle, il y a eu rééquilibrage par l'arrivée d'autres options. N'en est-il pas ainsi avec la liberté humaine? C'est ainsi que Fernand Dumont avait abordé ce qu'il nommait « une crise de l'expression religieuse ». Son avenir passe par la reconnaissance de la possibilité d'une expression dans un monde pluriel: « Pour qu'une expression quelconque, religieuse en l'occurrence, donne lieu à un dire adéquat, il faut qu'elle se délimite un emplacement dans un univers plus vaste »⁷³. Ne s'agit-il pas d'une

⁷² Ibid., p. 161.

⁷³ Fernand Dumont. *Une foi partagée*. Montréal, Bellarmin, 1996, p. 218.

invitation à passer de l'obligatoire au désir? Autrement dit, en lien avec notre exemple du mariage, de passer du rite obligé au désir d'unir sa vie dans une communauté de foi et d'espérance.

Théologie

Par ailleurs, nous devons également porter une attention à la réflexion théologique sur le religieux, sous forme d'approche interdisciplinaire entre le religieux et l'histoire. Notre posture se situe à ce niveau, soit de considérer un triple regard sur l'histoire du mariage à partir d'une généalogie de la pratique du mariage catholique chez les francophones en lien avec les fonctions du mariage (des origines du Québec jusqu'à 1940); d'une analyse des mutations socioreligieuses opérées depuis 1940 (notamment par l'introduction des concepts de liberté et d'égalité); et des effets de ces changements fondamentaux sur la pratique du mariage depuis 1940 à partir des récits de la déconstruction du lien historique et de sa critique. En ce sens, notre posture rejoint celle du théologien Pierre Gisel:

Concrètement, la théologie travaille et réfléchit ici aux phénomènes d'institutionnalisation et aux productions idéologiques qui les accompagnent en les insérant dans une perspective historique. Elle porte alors son attention tant sur leurs structurations internes (rites, symboles, règles, doctrines, etc., avec leurs régulations) que sur les cristallisations de leurs rapports externes (...), sans oublier que structurations internes et cristallisations des rapports externes sont en interaction. La réflexion passera par une histoire des diverses relations nouées entre l'Église comme institutionnalisation du religieux (...) et la société comme espace socioculturel présidant à des circonscriptions à chaque fois déterminées des instances de légitimité et des types de rationalité reconnus, notamment entre le savoir, le croire, le moral, le politique, le civil, etc.⁷⁴

Traditionnellement associé au religieux, la réflexion théologique est née bien avant. Mais, en contexte québécois, cette réflexion est enracinée dans une conception moderne: « La compréhension de ce qu'on entend le plus souvent aujourd'hui par théologie vient du moment classique de notre modernité, marqué par les divisions confessionnelles et

⁷⁴ Pierre Gisel. « Tâche et fonction actuelles de la théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 35, Louvain, 2004, p. 294.

l'avènement des Lumières »⁷⁵. À la définition du religieux proposée par Danièle Hervieu-Léger, nous associons cette manière de comprendre la dimension théologique de la part de Pierre Gisel:

Par théologie, on entend souvent aujourd'hui un ensemble de représentations organisées, de croyances ou de doctrines. Or, telle qu'elle s'est déployée à partir de sa naissance dans la conjoncture évoquée et au gré de son évolution historique, la théologie sait que les représentations sont changeantes; non seulement la théologie naît à distance d'une Écriture de référence, mais elle est sans cesse relancée par des discontinuités socioculturelles où il lui faut justement penser une continuité par-delà une discontinuité de représentations et de formes, une continuité seconde donc et d'un type spécifique⁷⁶.

La réflexion théologique est liée aux pratiques concrètes du religieux, c'est-à-dire aux visages multiples de ce religieux dans un contexte spécifique. D'un contexte socioreligieux donné répond des dispositions de la personne (*habitus*) dans sa prise de décision. Si le contexte socioreligieux engendre un mouvement naturel, uniforme – sous forme de grégarisme social –, on en vient à reproduire constamment la même réponse (par exemple, la pratique du mariage religieux catholique chez les canadiens-français entre 1640 et 1940). La personne n'est donc pas libre complètement car ses dispositions personnelles sont influencées par son appartenance à un groupe social. Par ailleurs, si dans le groupe social, on présente différentes possibilités, la personne sera soumise à plusieurs options, bien que la proposition socioreligieuse dominante puisse encore influencer la décision de la personne (par exemple, le fait de ne pas se marier peut être vu comme un nouveau grégarisme). Ainsi peut naître un nouveau contexte de masse engendrant des dispositions communes des personnes. La liberté est ainsi, *de facto*, contrôlée par d'autres dispositions socioreligieuses, économiques, politiques, culturelles, voire médiatiques⁷⁷.

Il peut être utile d'effectuer une analyse des modifications du contexte socioreligieux dans le temps pour en comprendre les déplacements réalisés, les fonctions nouvelles à

⁷⁵ Ibid., p. 292.

⁷⁶ Ibid., p. 292.

⁷⁷ L'influence des médias sociaux est une nouvelle donnée culturelle, notamment en Occident.

l'instar de la posture de Gisel: « On travaillera sur le religieux effectif, en termes de socialisation dans une situation historique donnée, et l'horizon sera marqué par les sciences de la culture et de la société »⁷⁸. C'est ce religieux effectif qui nous intéresse. Alors que nous présenterons la stabilité et l'ancrage des caractéristiques socioreligieuses de l'*habitus* socioreligieux canadien-français d'avant 1940, nous constaterons que les caractéristiques du nouvel *habitus* qui apparaît après 1940 – et plus particulièrement après 1960 – sont foncièrement différentes et complexes. Les mutations socioreligieuses effectuées sont bien réelles, visibles, notamment par le passage de la pratique du mariage religieux catholique largement répandu à l'union libre qui remplace ce geste pour plusieurs couples, à notre époque contemporaine.

Généalogie

Prenons le temps de préciser le mot « généalogie » dans la recherche qui nous occupe⁷⁹. D'après le dictionnaire Larousse⁸⁰, le mot « généalogie » se décline en plusieurs objets. Bien entendu, la définition première désigne une « science qui a pour objets la recherche de l'origine et l'étude de la composition des familles ». La pratique du mariage est associée à cette première définition du mot. Elle nous sera utile, de manière analogique, pour comprendre le développement de l'*habitus* socioreligieux canadien-français, soit les dispositions des personnes à choisir d'emblée la pratique du mariage religieux catholique pour créer le couple. Il s'agit ici de l'ascendance de cette pratique. Par ailleurs, nous proposerons également une généalogie de la rupture, de la déconstruction à l'*habitus* socioreligieux canadien-français, soit la généalogie des mutations socioreligieuses vécues au Québec depuis 1940. Dans ce cas précis, c'est la définition suivante qui correspond à notre objet d'étude: « Filiation d'une science à ce qui la détermine à être telle; rapport d'une science à l'état du savoir où elle est née et à celui où elle se développe ». Le théologien Pierre Gisel précise la définition de la façon suivante: « De façon plus

⁷⁸ Ibid., p. 296.

⁷⁹ Généalogiste de filiation agréé (GFA), diplômé de la *Fédération québécoise des sociétés de généalogie*, nous avons constaté très tôt que le mariage catholique était l'une des clés de voûte de la compréhension de l'histoire du Québec francophone. Cette approche permet de comprendre les mouvements de population, l'existence de clans familiaux historiques et l'organisation sociale du Québec jusqu'à tout récemment.

⁸⁰ Définition sur Larousse.fr. Consultation le 25 février 2017.

spécifique, cette histoire pourra se faire généalogie de la modernité et du destin du religieux en modernité »⁸¹. Cette dimension du religieux chez la personne francophone au Québec a été transformée. Il s'agit donc de préciser les changements dans la manière d'aborder le religieux et de son effet sur la personne à la fois ancrée dans une histoire génétique, généalogique mais aussi dans un contexte socioreligieux situé dans une société transformée. En effet, nous pouvons affirmer que c'est la lignée généalogique qui se fait rupture. La pratique du mariage, autrefois allant de soi comme signe de l'appartenance à une lignée génétique et religieuse, ne va plus de soi pour signifier cet ancrage. De rapport « normal » dans la vie quotidienne – des dispositions généralement admises par les personnes avant 1940 –, on est passé à un rapport de suspicion face au religieux en période « moderne » au Québec. L'*habitus* socioreligieux actuel semble plutôt de teneur antireligieuse et ses caractéristiques ont été transformées, de même que les fonctions du mariage. La légalisation du divorce à la fin des années 1960 a modifié l'une des caractéristiques du mariage, soit la durée dans le temps. Les statistiques sur le mariage, à notre époque, montrent une forme de « désaffiliation », de rupture du lien filial ancré dans une histoire plus grande. Il y a un problème de « mémorial », de lien de mémoire avec le passé canadien-français, du moins avec sa dimension religieuse. C'est le constat exprimé par l'historien Éric Bédard lorsqu'il a écrit ces lignes:

Déni d'une mémoire qui renvoie aux événements traumatiques qui précèdent la Révolution tranquille, absolutisation de droits et libertés garantis par une charte, langue vue comme outil de communication, société conçue d'abord comme un contrat d'individus-citoyens, attachement à des valeurs communes plutôt qu'à une culture fragilisée par l'histoire⁸².

Mais s'agit-il ici d'un mouvement continu, perpétuel? Notre posture généalogique et historique se compare à une spirale ou à une vis sans fin plutôt qu'à une ligne continue. Le passé et le présent sont dans un triple mouvement d'avant, de retour et de retournement. Les problèmes du passé deviennent des problématiques du présent, et vice-versa, pour faire advenir un futur original. Il n'y a pas un moment de l'histoire qui

⁸¹ Pierre Gisel. « Tâche et fonction actuelles de la théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 35, Louvain, 2004, p. 294.

⁸² Éric Bédard. *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*. Montréal, Boréal, 2011, p. 102.

révélerait parfaitement le sens de cette histoire. Il n'y a pas de réel « moment 0 ». Pierre Gisel définit ici sa compréhension de la généalogie et du mouvement de l'histoire:

Le monde, ici, n'est pas qu'à habiter, à sanctionner dans ses forces, ses joies, ses lois. Il est à mettre en jeu, toujours à nouveau. La déconstruction de la mémoire occupant le lieu de l'origine mettra en évidence des quêtes, des désirs, des impasses, des risques ou des tentations; ceux-là même qui travaillent ou ont travaillé l'histoire, et qui travaillent notre présent ou peuvent y être mobilisés. La déconstruction appelle la généalogie d'un geste inscrit dans l'éventail ouvert de quêtes et de désirs. Dire généalogie entraîne autre chose que dire genèse et déploiement: une généalogie traverse des discontinuités et est mobilisée pour une naissance au présent. Une généalogie, ainsi, n'est pas une linéarité, même seconde, d'une fidélité. Elle s'articule à un ordre de problèmes, à un champ de forces, à la disposition d'une économie. Elle passe donc par une description, historique, et par une énonciation disant des enjeux, des enjeux humains, incarnés⁸³.

Nous partageons cette conception de l'horizon généalogique de la modernité, à la fois rupture et continuité, comme une spirale, une vis sans fin qui apporte continuellement des éléments de distanciation et de convergence face aux enjeux socioreligieux. Nous ne pouvons ni ne pouvons passer outre au besoin de faire mémoire, de relire l'histoire. L'effritement de la pratique du mariage religieux catholique devient ainsi le révélateur de ce mouvement de va-et-vient continu entre la mémoire et la rupture, entre la continuité et la discontinuité, entre l'enchantement et le désenchantement. C'est à ce niveau que se situera notre propos dans la deuxième partie de la thèse.

Dans la première, nous aborderons la formidable adaptation de la pratique du mariage religieux catholique à différents contextes socioéconomiques et politiques, de la Nouvelle-France au Régime anglais, avec un virage démocratique et le passage de l'économie agricole vers l'industrialisation et l'urbanisation. La pratique du mariage religieux catholique demeurerait au cœur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français, dans une décision prise en réponse à la pression sociale, dans un gréganisme assumé, avec des fonctions du mariage qui se sont perpétuées pendant des siècles.

⁸³ Pierre Gisel. « Tâche et fonction actuelles de la théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 35, Louvain, 2004, p. 314.

Grégarisme

Comme nous l'avons déjà écrit – et il est utile de le rappeler –, l'être humain est habituellement grégaire, selon la définition que nous rappelons: « Instinct qui pousse les individus à adopter les conduites, les opinions du groupe auquel ils appartiennent »⁸⁴. Cette qualification, bien que réductrice, permet de situer l'être humain dans une contingence collective⁸⁵. De ce fait, la liberté est située dans un plan général, qu'il soit biologique, culturel, religieux, philosophique, politique, économique, idéologique ou/et autres. Le contexte actuel – depuis quelques décennies – n'est plus directement en lien avec une transcendance avouée – du moins dans les discours officiels – et, nous pouvons le dire, ce changement de plan est plutôt perçu par plusieurs comme une libération. La rupture a été consommée, acceptée par la population. Le philosophe Charles Taylor précise ainsi ce changement de plan, créateur d'un nouveau grégarisme, apparemment hors religion, en rupture avec l'ancien plan, l'ancien grégarisme:

Le rejet du supérieur est présenté comme une libération, un retour à la valeur authentique de la vie humaine. La valeur morale attachée à ce mouvement libérateur présuppose évidemment à son tour un autre contexte défini par un bien fort. Mais dans un étrange aveuglement aux hypothèses qui fondent leurs propres attitudes morales, les utilitaristes et les naturalistes modernes, en général, peuvent diriger exclusivement leur attention sur la négation des anciennes distinctions et s'imaginer qu'ils se sont entièrement libérés des distinctions en tant que telles⁸⁶.

Pour nous, la personne est toujours située dans groupe ou un sous-groupe, ses dispositions (*habitus*) sont en fait un mélange d'aspirations personnelles et de réponses situées en fonction de l'appartenance au groupe ou au sous-groupe, bien que la personne se dise libre. Identifiable, reconnaissable, l'ancien contexte socioreligieux canadien-français pouvait être rejeté par la personne en fonction de la transformation de son appartenance à la nouvelle société en mutation mais connaît-elle les caractéristiques du nouveau contexte dans lequel elle baigne? Le nouvel *habitus* socioreligieux né de cette

⁸⁴ *Dictionnaire du français plus. À l'usage des francophones d'Amérique*. Montréal, Centre éducatif et culturel, 1987, p. 766.

⁸⁵ Bien sûr, il existe des humains qui s'isolent de la collectivité mais il s'agit d'exceptions.

⁸⁶ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 2003, p. 115-116.

transformation est difficile à caractériser, car diffus. Les nouvelles dispositions des personnes sont multiples et complexes. Auparavant, la personne vivant au Québec entre 1640 et 1940 était conditionnée à vivre dans une société définie. Le plan socioreligieux, nonobstant quelques nuances selon les époques, était catholique, de tradition française. Le plan politique était de facture à la fois « féodale » (successivement les couronnes française et anglaise) et démocratique (depuis 1792), mais dominé par l'establishment anglo-saxon et par un establishment canadien-français de longue histoire⁸⁷. L'économie de marché (capitalisme) a remplacé le système seigneurial au milieu du 19^e siècle et s'est déclinée de différentes manières en lien avec les transformations vécues en Occident.

Appréhender les mutations socioreligieuses réalisées au Québec depuis 1940 chez les francophones suppose la compréhension d'un bouleversement plus profond, de facture internationale. Comme l'écrivait Charles Taylor, « pourquoi est-il si difficile de croire en Dieu dans (la plupart des milieux de) l'Occident moderne, alors qu'il était *a priori* impossible de ne pas y croire en 1500? »⁸⁸. Si l'on réduit la période et le champ d'investigation, on pourrait paraphraser ainsi: pourquoi le mariage n'attire plus que 42% des couples en 2016 alors que c'était impensable de ne pas se marier à l'église en 1940? C'est l'un des constats au cœur de ce changement de cap majeur vécu dans cette partie de l'Occident moderne que l'on nomme le Québec.

La pratique du mariage – importante dans la formation des populations s'il en est une – peut servir de « révélateur » de ces mutations observables depuis 1940 chez les francophones du Québec. Plus tôt, nous avons vu que les données récentes étaient probantes: plus de la moitié des québécoises et des québécois ne choisissent plus le mariage quand vient le temps de vivre en couple et de fonder une famille, mais presque autant y sont encore attachés. Auparavant, le mariage catholique était une étape obligée – voulue ou non – pour créer le couple. Il était pratiquement impossible socialement de ne pas considérer cette institution. Comment cela a-t-il pu changer de façon aussi rapide et aussi drastique?

⁸⁷ Rappelons, comme exemple, que les familles Boucher de Boucherville (et ses variantes: Montarville, Grosbois, etc.) et Juchereau-Duchesnay-Taschereau ont été au pouvoir jusqu'au milieu du 20^e siècle.

⁸⁸ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 915.

Hyperbiens

La Deuxième Guerre mondiale a opposé des groupes qui proposaient des visions du monde diamétralement opposées, aux aspirations eschatologiques différentes, parfois non religieuses; des philosophies exclusives et réfractaires aux contestations internes et externes, de là des affrontements sanglants, meurtriers. Nous reprenons ici ce que Charles Taylor nomme « hyperbiens »: « J'appellerai ce type de biens d'ordre supérieur des « hyperbiens », c'est-à-dire des biens qui ne sont pas seulement incomparablement plus importants que d'autres, mais encore qui déterminent le point de vue duquel ces biens doivent être pesés, jugés et faire l'objet d'une décision »⁸⁹. Les hyperbiens dont il était question au cœur du second conflit mondial, et les conséquences des tentatives d'implantation de ces philosophies exclusives⁹⁰, ont eu un tel impact sur l'imaginaire des peuples que l'on en mesure encore les conséquences aujourd'hui. Que l'on pense aux 1000 ans anticipés de règne du nazisme, au cœur de la proposition du national-socialisme allemand – système politique qui représentait une forme aigüe d'humanisme areligieux exclusif dont les Juifs d'Europe et plusieurs autres groupes (les Polonais catholiques et les déficients intellectuels) ont fait les frais. Ou bien, que penser du marxisme à la sauce soviétique, une autre forme d'humanisme areligieux exclusif qui rejetait toutes les formes du religieux dans les pays où s'exerçait son contrôle?

L'absurdité de cette guerre (1939-1945), qui en suivait une autre de près (1914-1918) –, sans oublier une décennie de misère économique (Krach de 1929 et les années 1930) –, auront-ils été les signaux d'un questionnement plus profond sur le sens de l'humanité? N'était-ce pas l'échec de plusieurs hyperbiens, tant religieux que laïques, que l'on pouvait constater en ces temps d'extrême souffrance? Une fin des espérances? Le désenchantement qui a suivi cette époque intensive d'affrontements divers peut-il s'expliquer en partie par une prise de conscience occidentale que les hyperbiens proposés

⁸⁹ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 1998, p. 93.

⁹⁰ Une philosophie exclusive suppose la non-possibilité de dissidence, de critique du cadre qu'elle prescrit. Par exemple, l'impossibilité pour des citoyens de remettre en question publiquement – sous peine de mort – les fondements du national-socialisme hitlérien entre 1933 et 1945.

avaient atteints leurs limites? L'effritement religieux vécu en Occident, notamment au Québec, est-il le fruit de ce questionnement? L'auteur George Weigel propose une réponse à ces questions sur cette période sombre du 20^e siècle:

Le siècle qui vient de s'achever a apporté un ample témoignage – souvent dans des rivières de sang, parfois dans de magnifiques réalisations humaines – à la maxime de Richard Weaver selon laquelle « les idées ont des conséquences ». En effet, si l'on pense à Lénine, Churchill, Hitler, Gandhi, Nasser, Weizmann, Havel, et à l'enseignement des fabians à la London School of Economics dans les années 1920 et 1930, il semble que le 20^e siècle ait été avant tout une époque de grandes idées politiques enfermées dans des conflits mortels⁹¹.

Mathieu Bock-Côté soutient – dans une critique du multiculturalisme canadien – que la période du nazisme est devenue le point de référence de ce questionnement, du moins pour plusieurs personnes et groupes:

Les crimes du nazisme deviennent rétrospectivement le point de convergence à partir duquel redéployer les histoires nationales et le vocabulaire qui lui est associé est instrumentalisé pour décrire les tensions interethniques ou simplement la défense des identités nationales. Il faut penser l'exclusion à partir du nazisme, et faire de ce dernier le point d'aboutissement de toute exclusion⁹².

Plus loin, dans son étude, ce chercheur propose le double déplacement ayant mené à une conception philosophique de l'être humain « international » en opposition avec un être humain situé dans une histoire particulière, nationale:

De la tribu à la nation, de la nation à l'humanité, les formes politiques se définiraient de moins en moins à partir d'un substrat historique et de plus en plus à partir d'un contenu philosophique. La particularisation du lien politique serait toujours accidentelle et l'homme appartiendrait au genre humain avant d'appartenir à une communauté historique singulière⁹³.

⁹¹ George Weigel. « Le catholicisme à l'ère de Jean-Paul II », dans *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 40-41.

⁹² Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 143.

⁹³ Ibid., p. 225.

Fernand Dumont, quant à lui, parle de « déculturation » lorsqu'il s'agit de qualifier ce mouvement vers la création d'une nouvelle culture, d'un humain nouveau, cette fois sur le territoire québécois:

Nous ne pourrions oublier l'autre grande tâche laissée inachevée par la Révolution tranquille: la mise en place des conditions d'une culture nouvelle. À nous qui tentions de nous débarrasser d'une culture officielle où régnait la routine, il a fallu bien des recherches et des errances; il a fallu improviser le nettoyage par des chemins divers et non sans nous heurter à des impasses. Pour qualifier ce grand ménage, on a parlé de déculturation. Le mot n'est pas si mal choisi: image du vide; désignation d'une absence. Non pas d'une absence de culture. Il n'y a pas d'humanité sans culture, sans des modèles collectifs de comportements, un langage partagé, un code de significations du monde. Il arrive que cette communauté des signes s'effiloche⁹⁴.

Les hyperbiens proposés jusqu'à tout récemment – tant au niveau religieux qu'à l'occasion de l'émergence ponctuelle de philosophies politiques non religieuses (nazisme, communisme soviétique, maoïsme, etc.) – procédaient d'un cadre aux caractéristiques similaires (n'est-ce pas encore le cas à notre époque, dans certains pays?). Il est question ici d'un cadre « messianique », calqué sur le messianisme religieux judéo-chrétien. Pierre Gisel évoque ici les échecs des différents messianismes au cours du 20^e siècle et il propose l'hypothèse que de nouvelles tentatives semblent resurgir à notre époque; ce que nous pouvons mettre en relation avec une forme de ritualité civile du mariage, qui a pris une place nouvelle dans la formation des couples:

On notera que la question messianique est aujourd'hui relancée à un moment d'échec des représentations chrétiennes traditionnelles liées à la fin des temps (...) et d'échec des projets séculiers et politiques de transformation du monde, au profit d'un retour de thèmes anciens de sagesse, voire d'une nouvelle validation de la ritualité⁹⁵.

Bref, les caractéristiques « messianiques » traditionnelles se déclinaient de la façon suivante (catégorisation simplifiée permettant de comprendre les déplacements opérés). On parle ici d'un « salut promis », à la fois eschatologique et enchanté: le 3^e Reich

⁹⁴ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 30.

⁹⁵ Pierre Gisel. « Tâche et fonction actuelles de la théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 35, Louvain, 2004, p. 298.

(nazisme); l'avènement d'un pays dirigé complètement par le peuple sous le communisme (soviétisme, maoïsme); le bonheur sur terre par l'accumulation de capital (capitalisme); le paradis religieux à la fin des jours (récits religieux divers). Une deuxième caractéristique concerne le fonctionnement social hiérarchique, voire pyramidal, et autoritaire: parfois avec le culte de la personnalité à la clé dans les philosophies politiques non religieuses (les immenses affiches avec les photos d'Hitler, de Staline ou de Mao). Enfin, on peut parler aussi d'un cadre légal exclusif et la négation de la liberté de conscience: toute personne (ou groupe de personnes) qui ne correspondait pas aux critères définis pour faire partie du cadre était éliminé ou déporté⁹⁶, ou, dans une facture technologique récente, est « médiatiquement » discréditée.

Des philosophes ont proposé des réflexions importantes. Ils étaient des contemporains, témoins des atrocités commises par l'être humain depuis le début du 20^e siècle. Nous pensons ici à Emmanuel Mounier et sa philosophie « personnaliste »⁹⁷; à Jean-Paul Sartre et sa réflexion sur l'être et le néant⁹⁸; sans oublier les Camus de ce monde face aux questions fondamentales de l'existence (mort, maladie, accueil de l'autre, etc.)⁹⁹. La question de l'humain (et du divin) était posée de multiples façons, ainsi que des questionnements sur l'existence ou l'absence de Dieu dans un contexte d'extrême souffrance. Les groupes qui s'étaient affrontés l'avaient fait au nom de philosophies non religieuses tout autant qu'au nom de principes religieux.

Pendant les années qui suivent le deuxième conflit mondial, on a démontré de façon éclatante que toute idée portée à son extrême – soit un hyperbien devenu exclusif – peut engendrer la mort, le désordre, le chaos, l'inégalité sociale et le cynisme. Ces expériences

⁹⁶ On pense ici aux Juifs déportés. Nous avons un aperçu intéressant des exactions commises à la lecture du troublant et touchant récit d'Anne Frank (1929-1945), cette jeune juive décédée des suites de la déportation. Anne Frank. *Le Journal d'Anne Frank*. Texte établi par Otto H. Frank et Mirjam Pressler. Paris, Calmann-Lévy, 1992, 2001, 350 p.

⁹⁷ Emmanuel Mounier. *Le personnalisme*. Collection: Que sais-je? Numéro 395. Paris, Les Presses universitaires de France, 7^e édition, 1961. Première édition, 1949. 136 p.

⁹⁸ Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, réédition 2013, 676 p.

⁹⁹ Il faut lire le livre suivant pour comprendre l'esprit de l'époque: Albert Camus. *La peste*. Paris, Gallimard, 1947, 279 p.

ont produits nombre de réfugiés¹⁰⁰. À son paroxysme, la douleur vécue par certaines populations n'était pas sans rappeler que des institutions politiques – qui avaient mis de l'avant des hyperbiens exclusifs funestes¹⁰¹ – étaient aussi inaccessibles que le modèle social présenté par Franz Kafka dans sa célèbre œuvre inachevée, *Le château*¹⁰². L'être humain vivait l'absurdité des échecs répétés de philosophies qui prônaient l'atteinte d'hyperbiens définis et exclusifs, porteurs d'inégalités sociales. Les « paradis » promis n'étaient non seulement pas au rendez-vous mais la souffrance vécue, elle, était bien réelle. Que restait-il après tous ces maux, de tous ces mots? Comment définir l'être humain? Y a-t-il réellement un Dieu qui transcende l'univers? Comment croire à un paradis illusoire après avoir vécu l'enfer sur terre? En ce sens – et cette affirmation est au cœur de notre proposition –, la Deuxième Guerre mondiale porte en elle le germe du néant, de la possibilité du néant religieux, du néant existentiel, tout comme elle rend également possible l'existence du religieux et du plein spirituel. La question demeure entière. L'humanité balance continuellement entre ces deux pôles: le néant et le plein. D'un côté, l'action héroïque de milliers de personnes qui ont sauvé du massacre des enfants, des Juifs, des Polonais, etc. De l'autre, l'être humain dans sa capacité à repousser les limites de l'horreur. De cette histoire a pu naître une espérance du plein dans une expérience du vide.

Alors que l'Europe panse ses plaies et pense à son avenir, au Québec et au Canada, on laisse tomber l'ancien plan sociopolitique, religieux, économique. L'Église catholique perd de son lustre et l'État québécois prend de plus en plus de place dans la vie quotidienne des gens. De nouveaux hyperbiens surgissent. Après 1960, on voit apparaître deux modèles politiques antagonistes (hyperbiens): le souverainisme québécois et le multiculturalisme canadien. Le but de cette thèse n'est pas de développer un récit sur ce débat politique mais il fallait au moins le nommer car certaines caractéristiques du nouvel *habitus* « québécois » (et non pas canadien-français) sont liées à ces nouveaux discours. Parmi les caractéristiques de l'*habitus* québécois, on retrouve le rejet de l'histoire pré-

¹⁰⁰ C'est toujours le cas à différentes époques, que l'on pense aux réalités vécues par les réfugiés vietnamiens durant les années 1970 et ce qui arrive présentement aux réfugiés syriens.

¹⁰¹ Par exemple l'idée de pureté de la race aryenne sous Hitler.

¹⁰² Franz Kafka. *Le château*. Paris, Gallimard (version française), 1938, 512 p.

1960 (utilisation du récit de la « grande noirceur ») et la laïcisation complète des structures administratives (écoles, état civil, hôpitaux et services sociaux, etc.).

Limites de la recherche

L'utilité et les limites de cette recherche reposent sur les considérations suivantes:

1) Au Québec, alors qu'avant 1940 (depuis sa création effective en 1621), le mariage catholique était une étape obligée pour unir une femme et un homme – car l'obligation sociale garantissait la pratique religieuse en mariage –, on voit apparaître la possibilité du non-mariage au tournant des années 1960, et la multiplication des modèles de mariages depuis le tournant du nouveau millénaire. Ce changement devait être expliqué. Qu'en est-il maintenant?

2) Cette thèse n'est pas le lieu de sonder les cœurs, les esprits et les croyances des francophones du passé et du présent. Il s'agit plutôt d'une occasion d'analyser les caractéristiques socioreligieuses qui existaient jusqu'à tout récemment – ce que nous nommons l'*habitus* d'alors chez les canadiens-français – et celles qui apparaissent maintenant, notamment en ce qui a trait au mariage, soit ce que nous proposons comme étant l'*habitus* contemporain – ou des *habitus* – (nous prenons la liberté de distinguer ainsi les dispositions variées des personnes en *habitus* afin de signifier la rupture effective entre les deux « époques », les deux mondes, soit avant et après 1940).

Toutefois, pour qualifier ce changement de plan socioreligieux, nous nous appuierons sur les modifications des dispositions de la personne dans sa prise de décision, dans l'effet visible de cette décision, soit le mariage ou le non-mariage. Nous jumelons cette effectivité de la décision personnelle (en lien avec le concept-clé d'*habitus*) avec le sous-concept de grégarisme.

3) Cette thèse n'a pas pour but de proposer un regard nostalgique sur le passé ou de regretter ce qui était, loin s'en faut, tout comme elle n'est pas un lieu de diabolisation, de déconstruction du passé (effet miroir de la nostalgie). Il s'agit plutôt d'un effort de mémoire et d'analyse du réel. Nous reprenons à notre compte une question posée par Fernand Dumont: « Nous regardons tout à tour en avant et en arrière; parviendrons-nous

à démêler la nostalgie d'avec la mémoire? »¹⁰³. La nostalgie nous enferme dans le passé, dans l'imitation, alors que « faire mémoire » renvoie à la reconnaissance des personnes situées dans une histoire faite d'allégeances, de filiations mais aussi de ruptures et de déplacements, dans l'ordre de la liberté et de l'autonomie. L'éclatement social des collectivités jumelé à l'apparition de la personne « individualisée » consciente de ses droits et autoréférentielle ont engendré un nouveau rapport au monde, un nouvel *habitus*. Il fallait prendre acte des mutations réalisées et d'en déceler les possibilités pour une nouvelle configuration du mariage catholique dans un monde différent.

4) Enfin, nous limiterons la recherche à la pratique du mariage religieux catholique, à son effritement, et à cette frange de la société occidentale qu'est la collectivité francophone du Québec car, à notre avis, il s'agit d'un exemple fascinant, repérable dans le temps et dans l'espace. Nous avons remarqué une convergence majeure des chercheurs dans le sens d'une réinterprétation du religieux dans un monde sécularisé. Des nuances existent entre les postures mais la trame de fond nous apparaît claire. Il est utile de faire le détour par une « macro réflexion » sur l'Occident de l'Atlantique nord afin de déceler des pistes pour notre « micro réflexion » sur la société francophone québécoise. L'inverse est également vrai. Nous aurions pu choisir les changements en éducation, en santé ou en droit, mais le mariage représentait un lieu socioreligieux important et d'une étonnante actualité.

Chercheur en histoire, en généalogie et en « études du religieux contemporain », nous avons constaté que le mariage catholique a été – et demeure sous toutes réserves – une institution de base majeure de la société québécoise, marquée par la résilience séculaire de francophones minoritaires en terre d'Amérique. Il nous fallait comprendre cette réalité dans ses fondements pour déceler les mutations socioreligieuses et le changement d'*habitus* opérés spécifiquement chez les francophones du Québec. Le mariage catholique a été l'un des moteurs historiques du développement et de la résilience des francophones alors que, maintenant, il ne semble plus faire l'unanimité. La question de son avenir devait être posée, elle méritait qu'on s'y intéresse.

¹⁰³ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 31.

Plan de travail

La thèse sera divisée en trois parties. Une première partie sera l'occasion d'un retour en arrière, d'aller à la source de l'*habitus* socioreligieux canadien-français, d'en comprendre ses fondements. Il s'agira de présenter la société francophone du Québec depuis sa création, au 17^e siècle, jusqu'en 1940 – dans ses caractéristiques sociale, religieuse, politique, culturelle et économique donc, dans son *habitus* canadien-français au sens large (car nous pourrions caractériser cet *habitus* de diverses manières – ce que nous ferons parfois). Création de la France, suite au renforcement identitaire sous le règne de Louis XIV, le Québec francophone a un parcours historique original en Amérique. Pour comprendre les enjeux actuels, il convient de regarder dans le rétroviseur afin de déceler des parcelles utiles à cet effort de reconstitution de la trame menant au Québec du 21^e siècle. Nous analyserons également le cadre qui régissait cette société jusqu'au milieu du 20^e siècle, ainsi que les fonctions socioreligieuses du mariage catholique au Québec jusqu'à tout récemment. Cet *habitus* socioreligieux canadien-français a eu une longue et vivante influence, même chez ses adversaires, jusqu'au milieu du 20^e siècle¹⁰⁴; preuve de la profondeur et de la force de cet *habitus* jusqu'au tournant des années 1960. Enfin, nous présenterons les fonctions du mariage catholique chez les francophones du Québec entre 1640¹⁰⁵ et 1940. Dans un premier temps, il est utile de présenter la force et la profondeur de cet *habitus* socioreligieux canadien-français avant de constater son érosion fulgurante et étonnante en moins de quelques décennies.

Dans la deuxième partie de la thèse, nous présenterons une constellation de récits apparus après 1940. Notre hypothèse repose sur l'inter-influence de ces récits nationaux et internationaux expliquant en partie les mutations socioreligieuses vécues au Québec et de la conséquente modification profonde de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Nous

¹⁰⁴ Nous pensons ici à Louis-Joseph Papineau, chef Patriote et anticlérical affiché, qui s'est marié à l'église et qui a été enterré sous le rituel catholique, ainsi qu'à Paul-Émile Borduas, signataire du Refus global (manifeste ouvertement anticlérical) qui est enterré dans le cimetière de la paroisse Saint-Hilaire.

¹⁰⁵ Nous situons en 1640 la genèse de l'organisation administrative du mariage au Québec, en lien avec la note apparaissant au haut de la page du registre des mariages de la paroisse Notre-Dame de Québec où il est question de l'incendie de l'église du lieu en 1640. La tenue des registres a été plus rigoureuse et systématique à partir de cet événement. Depuis, nous avons accès à ces documents de manière continue.

en dégagerons les fonctions du mariage entre 1940 et 2001¹⁰⁶. D'un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme, nous sommes passés à un cadre immanent et partiellement désenchanté – ce qui a eu une influence certaine sur le changement d'*habitus* et la réalité socioreligieuse. Nous analyserons plus à fond ce passage d'un cadre à un autre à partir de récits locaux (Québec) et occidentaux. Le grand récit de la « Révolution tranquille » jumelé à celui de l'*Aggiornamento* de l'Église catholique a été accompagné de récits de la liberté, de l'égalité femmes-hommes et de la « déconstruction » de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Nous en tirerons des conclusions pour notre propos. Cette transformation a eu un effet sur les fonctions du mariage, que nous présenterons et que nous mettrons en perspective afin de faire un pont avec la dernière partie de notre thèse. Que s'est-il passé pour que le mariage catholique ne soit plus considéré d'emblée comme étant la pratique habituelle, naturelle de vivre en couple alors que c'était pratiquement impossible de ne pas se marier à l'église avant 1940 dans le Québec francophone? L'exemple de l'effritement de la pratique du mariage religieux catholique comme exemple de ces transformations apparaît probant.

La troisième partie sera consacrée aux caractéristiques de la société québécoise moderne à l'intérieur de ce que Taylor nomme « cadre immanent ». Nous ferons un portrait plus exhaustif de l'état du mariage dans le Québec contemporain et nous pourrions cerner les points majeurs qui permettront une analyse du mariage en lien avec le cadre théorique établi. Nous caractériserons ce cadre. Cela nous permettra de comprendre le positionnement du mariage religieux catholique en terre francophone d'Amérique au 21^e siècle. Nous ferons ressortir les conditions de cet enracinement et de cette pratique, ses possibilités et ses limites en contexte séculier, à partir des déplacements opérés et qui restent à opérer – notamment à partir des textes de l'Église catholique –, ainsi que des liens à établir avec la société civile pour en arriver à une pérennisation de la pratique du mariage religieux catholique dans une société sécularisée. Jadis vécu dans une concordance parfaite avec la société civile, le mariage est maintenant différencié entre

¹⁰⁶ Nous avons choisi de terminer cette partie par l'année 2001 pour la raison suivante: À partir de juillet 2001 est entré en fonction un nouveau modèle éducatif non confessionnel à l'école publique, soit le SASEC (Service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire). Il s'agissait de la dernière étape de la déconfessionnalisation des structures étatiques.

des conceptions civile et religieuse catholique, sans oublier la réalité non négligeable du non-mariage et de la redéfinition plurielle (et non dualiste femmes-hommes) de la personne humaine en terme d'individu. Nous tiendrons compte de cette différenciation pour vérifier la teneur des mutations socioreligieuses réalisées chez les francophones du Québec.

Nous constaterons que l'*habitus* socioreligieux s'est modifié au fil du temps. Maintenant, on assiste à un renversement de l'« évidence », de ce qui allait de soi. Il y a donc eu déplacement de ce qui paraît évident à la personne lorsqu'elle prend une décision, notamment celle de se marier ou non. On peut parler maintenant de plusieurs *habitus* (manifestement, s'il y a 42% de couples qui se marient, c'est que la pratique du mariage religieux catholique demeure plausible, en coexistence avec d'autres types d'unions). Le succès de récits qualifiant de façon négative l'ancienne époque, notamment le récit de la « grande noirceur », a pu contribuer à modifier l'*habitus* socioreligieux avec, par exemple, la désaffection face aux rites religieux catholiques, notamment le mariage traditionnel. Le philosophe Charles Taylor propose une interprétation de ce mouvement, qu'il nomme « histoire par soustraction »: « L'histoire par soustraction, aussi insuffisante soit-elle, est profondément ancrée dans la conscience humaniste moderne. Ce serait une erreur de croire qu'elle n'est avancée que par les théoriciens les plus simplistes »¹⁰⁷. Cette histoire par soustraction est acceptée par plusieurs et le choix de ne pas se marier, par une majorité de couples (selon les statistiques présentées), prouve la réalité de cette caractéristique du nouvel *habitus*, de ce « gréganisme » effectif dans la décision de la personne.

¹⁰⁷ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 974.

PREMIÈRE PARTIE

**GENÈSE DE L'*HABITUS* SOCIORELIGIEUX CANADIEN-
FRANÇAIS:
UN HORIZON DE TROIS SIÈCLES (1640-1940)**

CHAPITRE 1: France et Nouvelle-France

1.1 Mise en contexte

L'étude proposée dans cette partie de la thèse s'avère essentielle pour comprendre la genèse et les paramètres de l'*habitus* socioreligieux canadien-français au Québec avant 1940. On ne peut faire l'économie de la compréhension de l'horizon passé, des mutations socioreligieuses qui existaient avant l'émergence de celles qui nous occupent. Nous sommes tributaires d'un enracinement spécifique qu'il nous faut réinterpréter constamment pour en faire une lecture renouvelée. Le Québec francophone n'est pas la France. Il n'est pas non plus le Québec anglo-saxon, qui a une histoire propre et un contexte qui lui appartient. Le Québec francophone est composé de plusieurs histoires amalgamées ensemble au cours des siècles, avec ses propres traversées. Il importe donc d'en préciser les paramètres pour visualiser les chemins empruntés pour en arriver à 1940.

1.1.1 Le Québec et l'Occident « Français »

Nous proposons d'aborder l'histoire du Québec en la situant dans le contexte plus large de l'Occident – de l'Occident de l'Europe de l'Ouest – des guerres de religion, des changements politiques et philosophiques des siècles passés. De la même manière, nous présenterons l'organisation de la pratique du mariage dans le Québec des origines comme étant tributaire de l'ancien système féodal français, de l'organisation rituelle de l'Église catholique et de la forte symbolique hiérarchique qui en découle. Nous constaterons que l'empreinte du système féodal anglais – et son imaginaire associé – ressemblait à celui de

la France d'avant la Révolution française. Aussi, on ne peut faire abstraction du vent politique républicain qui a soufflé fortement sur le continent américain et sur la France de la fin du 18^e siècle jusqu'au milieu du siècle suivant. De ces événements ont surgi des influences dans l'histoire du Québec.

Par ailleurs, il nous faudra saisir l'ampleur des mutations socioreligieuses vécues en accéléré au Québec depuis 1940 dans la communauté francophone par la vérification de la teneur des passages qui précèdent ces changements fondamentaux. Il s'agira d'un aller-retour entre, d'une part, des données historiques et le contexte social révélé par ces données et, d'autre part, d'une analyse de ces données à partir des regards croisés de quelques auteurs qui ont écrit sur la période qui nous préoccupe, soit entre 1600 et 1940. Par cette présentation, nous reprenons à notre compte le propos de Charles Taylor qui écrivait ceci: « On ne peut faire l'économie du récit historique, mais en tant que tel, il ne suffit pas. En réalité, la réflexion doit s'astreindre à un va-et-vient incessant entre démarches analytique et historique »¹⁰⁸. Le premier temps de cette thèse sera le récit historique. De celui-ci surgira des questions que nous aborderons par la suite.

1.1.2 Perspective généalogique

S'il y a eu déplacements, cela suppose qu'il y a eu un « avant », un « pendant » et un « après ». Le mouvement induit une transformation. Ce chapitre propose de présenter le modèle qui avait cours avant 1940. Il s'agit d'une démarche historique, de type « généalogique »¹⁰⁹. Si nous nous questionnons sur l'avenir du mariage catholique chez les francophones du Québec, il est bon d'en connaître le passé, l'histoire. En ce sens, nous nous inspirerons du propos du théologien Pierre Gisel¹¹⁰ lorsqu'il évoque la construction de perspectives généalogiques:

¹⁰⁸ Charles Taylor. *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 61.

¹⁰⁹ Dans le sens qui a été défini en introduction.

¹¹⁰ Né en 1947 à Genève (Suisse), Pierre Gisel possède un doctorat en théologie depuis 1975 et a été professeur à l'Université de Lausanne. Il a reçu un doctorat *honoris causa* de l'Université de Sherbrooke en 2011. Source: <https://www.usherbrooke.ca/accueil/fr/direction/allocutions/2011/remise-dun-doctorat-honorifique-au-professeur-pierre-gisel/>

Dans le champ labouré par les sciences des religions, je me suis efforcé de viser au-delà des simples savoirs. Des connaissances sont certes requises; elles éclairent des données, cassent les réflexes spontanés, permettent des dépassements fructueux. En un temps d'analphabétisme religieux et de crispations identitaires, ce n'est pas rien. Mais il n'y a pas à connaître seulement. Il y a aussi à penser. Ce qui suppose la construction de perspectives généalogiques – d'où vient-on et pourquoi ainsi? – et de lieux de problèmes, renvoyant à des pulsions humaines et sociales ainsi qu'à une diversité des manières d'être humain, pouvant alors ouvrir des typologies, ou une méditation des singularités différentes inscrites sur le corps du monde, supposant enfin des enjeux à baliser, et à débattre¹¹¹.

D'où vient-on? Une perspective généalogique s'avère nécessaire pour comprendre le périple historique de la société francophone du Québec et son allégeance séculaire au modèle catholique – des origines du Québec jusqu'à 1940 –, bref, pour comprendre la source et le développement de l'*habitus* socioreligieux canadien-français (les dispositions de la personne dans sa prise de décisions). La dimension généalogique permettra de connaître, de penser, de préciser la suite de notre présentation, de trouver un équilibre entre l'avant et l'après « rupture »: « Une relecture généalogique, commandée par les données d'aujourd'hui. Et faite d'une perspective qui met autrement en place aussi bien l'émancipation moderne que la tradition religieuse dont elle entendait se démarquer »¹¹². À la double historicité mentionnée en introduction, nous ajoutons une double généalogie, soit la filiation de l'*habitus* socioreligieux canadien-français et un regard ascendant sur ce qui a entraîné sa rupture, sa déconstruction.

L'efficacité d'un tel regard généalogique ne peut se faire que si nous fixons l'étendue de la recherche à une population donnée. Pierre Bourdieu avait précédé sa présentation du concept d'*habitus* d'une étude ethnologique sur le mariage chez le peuple Kabyle¹¹³. De notre côté, nous limiterons le propos à la population francophone de tradition catholique vivant au Québec. Il s'agit d'une réduction intéressante du champ d'investigation mais cette réduction s'avère nécessaire, voire essentielle. Le Québec francophone a vécu en marge des grands bouleversements politiques et philosophiques de l'Europe du 19^e siècle

¹¹¹ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 12.

¹¹² Ibid. p. 39.

¹¹³ Le sous-titre de son livre était: « Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle ». Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Éditions du Seuil, 2000, 432 p.

–, sauf dans certains cercles intellectuels et politiques hermétiques – mais l’influence européenne a tout de même été constante tout au long de son histoire, ne serait-ce que par la Conquête Anglaise de 1759 et les successives vagues d’immigration (Irlandais, Juifs, Italiens, etc.).

1.1.3 Homogénéité historique

Une certaine homogénéité émane de cette histoire singulière fortement teintée par le modèle organisationnel et sacramental de l’Église catholique. Il s’agit ici d’un fait vérifiable à la simple lecture des registres paroissiaux catholiques entre 1621 et 1940. Comme nous avons accès aux actes de mariages de l’Église catholique, des origines du Québec jusqu’à 1940 via des documents microfilmés¹¹⁴ et maintenant numérisés¹¹⁵ – signe de l’organisation centralisée et exclusive de l’institution du mariage pour les francophones du Québec (et chance inouïe pour le chercheur) –, nous utiliserons ces données factuelles pour alimenter notre propos.

Nous avons développé une méthode spécifique de recherche généalogique – à partir des textes originaux¹¹⁶ – et celle-ci nous aidera à comprendre de façon objective les données et les contextes. À cette méthode spécifique associée à la recherche de la filiation, nous associons une dimension analogique dans la recherche des conditions d’émergence de cette filiation et de sa déconstruction. Cette double méthode nous permettra de répondre à la question soulevée par Taylor à propos de la modernité: « Pourquoi était-il pratiquement inconcevable, disons dans les sociétés occidentales du 16^e siècle, de ne pas croire en Dieu, alors que cela est aujourd’hui non seulement courant, mais, pour

¹¹⁴ Actes (baptêmes, mariages, sépultures) tirés des registres paroissiaux nommés dans ce livre (microfilms: Fonds Drouin). Consultation au Centre d’archives de Montréal de Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ).

¹¹⁵ Ancestry.com (via Ancestry.ca): Actes d’état civil et registres d’églises du Québec (Collection Drouin), 1621 à 1967 (base de données en ligne). Provo, UT, USA.

¹¹⁶ Plusieurs généalogistes utilisent une telle méthode de recherche dans les archives publiques. L’ouvrage suivant a été l’occasion d’utiliser celle-ci afin de faire connaître quelques clans familiaux qui existaient entre 1830 et 1837 dans la vallée du Richelieu: HOUDE, Réal. *L’improbable victoire des Patriotes en 1837. Clans familiaux, alliances politiques et pouvoir « féodal » entre 1830 et 1837 dans la vallée du Richelieu*. Lévis, Les Éditions de la Francophonie, 2012, 203 p.

beaucoup inéluctable? »¹¹⁷. Il s'agit ici d'une affirmation qui tourne autour d'un changement majeur d'*habitus* pour la population francophone du Québec. D'institution de référence de base obligée de la vie quotidienne, l'Église n'est plus maintenant qu'une institution de référence facultative, pour les seules personnes membres de cette religion (pour les « fidèles », cette institution demeure toutefois centrale dans la reconnaissance des moments-clés de la vie courante).

1.1.4 Le mariage au Québec: les trois premiers siècles

Depuis plusieurs années, nous établissons des généalogies, des filiations. La manière d'établir une filiation suppose, en premier lieu, l'utilisation des actes officiels de mariage (que l'on retrouve dans les registres paroissiaux et dans les greffes de notaires) et, comme sources secondaires, l'utilisation des actes de baptêmes et de sépultures, des testaments, et d'autres documents. Tout ceci repose sur la valeur de la transmission des données et l'existence de tels documents. Au Québec, nous avons la chance d'avoir accès à ces documents de façon quasi continue de 1640 à 1940¹¹⁸. Ces actes de mariages sont de facture similaire, renfermant sensiblement les mêmes renseignements, soit la date et le lieu de l'événement, l'identité des époux (et, la plupart du temps, des parents), du prêtre et des témoins.

Jusqu'au début des années 1920, les personnes qui assistaient au mariage et qui savaient écrire (du moins sommairement) étaient invitées à signer l'acte de mariage¹¹⁹. C'est ainsi que nous savons que Samuel de Champlain a été le témoin principal du couple composé de Guillaume Couillard et de Guillemette Hébert lors de la cérémonie qui a eu lieu le 26 août 1621 à Québec¹²⁰, et qu'Euclide Hubert, futur maire de Beloeil et grand-père de Monseigneur Bernard Hubert, ancien évêque des diocèses de Saint-Jérôme et de Saint-

¹¹⁷ Charles Taylor. *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 53.

¹¹⁸ Sauf quelques documents perdus lors d'événements divers: incendie, vols, etc.

¹¹⁹ L'acte de mariage était de facture publique. Les signatures permettent de visualiser le réseau social des époux, comme dans le cas d'une page Facebook à notre époque (liste « d'amis »).

¹²⁰ Acte de mariage entre Guillaume Couillard et Guillemette Hébert.

Jean-Longueuil¹²¹, était présent (preuve par sa signature) lors du mariage unissant Philippe Malo et Maria Noiseux le 11 mai 1921 à Saint-Hilaire¹²². Il s'agit-là de preuves nettes de la pérennité des rites liés à ces documents et de la qualité du système administratif associant l'État et l'Église catholique qui existait jusqu'à tout récemment au Québec.

Avant 1940, comme il était inconcevable de ne pas croire au Dieu des chrétiens au Québec, il était tout aussi inconcevable de ne pas se marier à l'église chez les francophones du Québec. Le mariage était l'une des institutions sociales fondamentales tout d'abord dans et par sa portée symbolique (l'union, l'alliance entre un homme et une femme devant le Dieu de Jésus-Christ et les membres de la communauté ecclésiale) et, également, dans et par sa portée sociale (l'union contractuelle entre deux familles devant la collectivité). Les agents de la reconnaissance d'une telle union étaient généralement le prêtre catholique et – en particulier chez les personnes plus fortunées – le notaire (contrat de mariage). Il s'agit de deux institutions issues des profondeurs de l'histoire encore en fonction aujourd'hui, malgré tous les changements survenus. Cela peut paraître étonnant alors que d'aucuns évoquent la mort de Dieu, la fin de la religion ou la « sortie de la religion ».

1.2 Une brève histoire de l'Occident moderne

Avant d'analyser les mutations socioreligieuses – que nous associons au mariage –, il convient de faire un retour en arrière et de constater le chemin parcouru par la société occidentale depuis cinq siècles – époque où la région du Québec n'était qu'un rêve d'aventuriers. Nous proposons un parcours à la fois historique, philosophique, religieux et social sur ces siècles de l'Occident par « l'écoute » de trois auteurs qui jettent des regards à la fois différents et complémentaires sur cette période – regards que nous croiserons et que nous mettrons en dialogue avec des faits historiques. Ces auteurs ont suggéré une forme de généalogie du développement de la société occidentale.

¹²¹ Généalogie établie pour la rédaction de l'article suivant: Réal Houde. « Monseigneur Bernard Hubert, un fils de Beloeil », dans le *Cahier d'histoire* de la Société d'histoire de Beloeil – Mont-Saint-Hilaire, numéro 111, octobre 2016, p. 23-40.

¹²² Acte de mariage entre Philippe Malo et Maria Noiseux.

Tout d'abord, le regard de Norbert Elias sur la naissance de l'Occident, sur ses influences, nous aidera à comprendre comment s'est organisé le monde occidental. Il s'agit ici de nommer les paramètres de l'*habitus* occidental, dont le Québec ancien était tributaire. Son ouvrage intitulé « La dynamique de l'Occident »¹²³ est une théorie de la civilisation permettant de comprendre le développement du monde occidental, l'histoire de son système organisationnel (de la féodalité vers la monopolisation du pouvoir).

Ensuite, Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise De Noirefontaine racontent le basculement religieux vécu spécifiquement à Paris au 18^e siècle. Comme le Québec était fortement lié à la France à cette époque, il s'avère pertinent de réfléchir au propos de ces auteurs¹²⁴. Même si la cassure historique entre la France et le Québec survenue vers 1759 a étrangement préservé la colonie des problèmes et possibilités rencontrés après 1760 dans la Mère-patrie originelle, il s'avère utile de chercher dans le basculement religieux vécu à Paris des éléments de réponses pour notre contexte particulier.

Enfin, le philosophe Charles Taylor propose une généalogie de la pensée séculière. Nous tirerons quelques ossements de cette immense fouille archéologique de la pensée occidentale de l'Atlantique nord¹²⁵ au détour de cette présentation. Taylor est un auteur incontournable pour comprendre ce qui s'est passé en Occident. Nous tenterons également de comprendre l'univers dans lequel baignait la population francophone catholique du Québec, des origines de son modèle administratif (1640) – de l'*habitus* socioreligieux canadien-français – jusqu'au début de la Deuxième Guerre mondiale (1940), l'un des événements liés étroitement à un certain basculement en faveur d'une forme plus sentie d'humanisme, de la primauté de l'individu et de la cristallisation de la question des droits et libertés par l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'Homme en 1948¹²⁶, au cœur de l'apparition d'un nouvel *habitus*.

¹²³ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, 320 p.

¹²⁴ Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise De Noirefontaine. *Le basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle: essai d'histoire politique et religieuse*. Paris, Fayard, 1998, 619 p.

¹²⁵ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 1340 p.

¹²⁶ Organisation des Nations-Unies. *Déclaration universelle des droits de l'Homme*. New York, 1948. Extrait du préambule: <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>

L'histoire du Québec francophone est tributaire de variations politiques au fil du temps: régime français, régime anglais, système parlementaire hybride (représentation seigneuriale et représentation du peuple), système parlementaire démocratique (représentants élus). Mais, jusqu'en 1940, la tradition catholique demeure le modèle religieux central; il exerce un quasi monopole sur l'administration des rites de passages chez les francophones, dont le mariage (malgré quelques exceptions). Ce système est le cœur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. L'Église catholique – organisme le plus près de la vie quotidienne du peuple – organise la reconnaissance des différentes facettes de l'existence à travers ses sacrements et l'éducation: on baptise le nouveau-né; on célèbre l'union entre une femme et un homme par les épousailles et le mariage; on souligne le passage de la mort par des funérailles publiques (précédées parfois d'une rencontre préalable avec le prêtre), sans oublier l'éducation des enfants par une organisation scolaire confessionnelle.

1.2.1 Système féodal français et naissance de l'État

François 1^{er} règne en France lors du premier voyage de Jacques Cartier sur le territoire du Québec (1534). Henri IV est le maître de la France lors de la fondation de Québec en 1608. Louis XIII dirige la France jusqu'à sa mort en 1643. Louis XIV devient le roi absolu du royaume durant le long règne que nous lui connaissons (1661-1715). Cette époque est marquée notamment par un jeu d'équilibre qui permet à un roi de gouverner un ensemble de petits royaumes seigneuriaux avec l'aide de l'Église et de certains aristocrates:

La couche bourgeoise supérieure, rang auquel accèdent peu à peu les « serviteurs du roi », gagne plus tard, aux 16^e et 17^e siècles une telle puissance que le seigneur central serait à sa merci, si la noblesse et le clergé ne faisaient pas contrepoids et ne neutralisaient pas une bonne partie des forces bourgeoises par leur résistance. Il est aisé de se rendre compte comment les rois et surtout Louis XIV savaient se servir avec virtuosité de ces tensions¹²⁷.

¹²⁷ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 132.

À l'époque de la création de la Nouvelle-France, le modèle hiérarchique est absolu en France. Les pouvoirs – fiscal et de contrainte – sont entre les mains du régnant (monopole centralisé) et ce pouvoir est transmis de façon héréditaire, de mâle à mâle (la femme française n'avait pas accès à ce poste, contrairement à la femme anglaise), dans le cadre d'une cérémonie où se fondent l'autorité céleste et l'autorité terrestre: « Le sacre, l'onction, le couronnement du roi s'appuient de plus en plus sur un cérémonial d'Église; ainsi, la royauté prend un caractère sacré; elle se transforme en une sorte de fonction ecclésiastique »¹²⁸. Nous ne sommes plus à l'époque des luttes internes pour la création d'un monopole féodal – et ce n'est pas nécessaire d'en faire un plus long rappel. Le pouvoir royal est effectif et efficace dans toutes ses sphères d'activités. Ainsi, la société est caractérisée par la division en classes sociales distinctes, par la transmission héréditaire du pouvoir, de facture féodale, et par un ensemble de rites à respecter. On parle ici d'espace social entre les diverses classes où l'on peut constater le positionnement des personnes tant symboliquement que visuellement¹²⁹. Pierre Bourdieu raconte ceci à propos du positionnement social des personnes:

C'est leur position présente et passée dans la structure sociale que les individus entendus comme personnes physiques transportent avec eux, en tout temps et en tout lieu, sous la forme des *habitus* qu'ils portent comme des habits et qui, comme les habits, font le moine, c'est-à-dire la personne sociale, avec toutes ses dispositions qui sont autant de marques de la position sociale, donc de la distance sociale entre les positions objectives, c'est-à-dire entre les personnes sociales conjonctuellement rapprochées (...) et, du même coup, autant de rappels de cette distance et des conduites à tenir pour « garder ses distances » ou pour les manipuler stratégiquement, symboliquement ou réellement, les réduire (chose plus facile pour le dominant que pour le dominé) ou les accroître ou tout simplement les maintenir¹³⁰.

On assiste à une totale communion entre le pouvoir central du roi de France et l'organisation de l'Église (par son efficacité administrative reconnue et séculaire): « Grâce à la coopération entre la royauté et l'Église, celle-ci fait bénéficier la première de

¹²⁸ Ibid., p. 124.

¹²⁹ On peut penser ici à la position sociale visible lors des rassemblements dans une église de l'époque; ce qui est encore parfois visible à notre époque quand on appose les lettres « VIP » devant un siège ...

¹³⁰ Pierre Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 276.

l'influence spirituelle dont l'organisation ecclésiastique dispose en matière de politique et d'organisation, sans même parler des puissants moyens financiers de l'Église »¹³¹.

1.2.2 La Nouvelle-France

La Nouvelle-France est une créature du système monopolistique français, particulièrement durant le règne du roi Louis XIV. Deux des caractéristiques de ce monopole féodal sont la centralisation du pouvoir entre les mains du roi régnant et la formidable organisation administrative de son royaume: « Louis XIV ... mieux que ses prédécesseurs, il entretiendra d'une manière consciente et calculée les divergences et tensions sociales, pour maintenir l'équilibre qui le favorise »¹³². Il faut bien comprendre que la lutte pour le Nouveau Monde entre les grandes puissances régnautes qui nous occupent (la France et l'Angleterre en Atlantique Nord; l'Espagne et dans une moindre mesure le Portugal au sud du continent américain) repose sur la création de monopoles organisés stables (pouvoir de contrainte), à l'enrichissement constant (pouvoir fiscal) – ce qui était vrai à l'époque des rois de France et qui est encore vrai aujourd'hui:

Sans l'organisation du monopole de la contrainte physique et du monopole fiscal, d'abord dans un cadre national, il serait impensable de confiner à la longue, même à l'intérieur d'un même État, la lutte pour les chances économiques au seul domaine économique et de maintenir l'essentiel des règles du jeu. Autrement dit, les luttes économiques et les formations de monopoles de l'époque moderne occupent une place déterminée dans un contexte historique plus vaste. C'est l'étude de ce contexte qui donne à notre exposé sur les mécanismes de la concurrence et de la monopolisation tout son sens¹³³.

Bref, le modèle français à l'époque de la création de la Nouvelle-France repose sur le pouvoir absolu du roi qui trône à la tête d'un modèle hiérarchique descendant, d'une organisation civile organisée et efficace, et qui compte sur un imaginaire enchanté de tradition chrétienne. N'oublions pas que l'Europe était engagée depuis des lustres dans nombres de querelles religieuses entre catholiques et des partisans de la Réforme

¹³¹ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 125.

¹³² Ibid., p. 136-137.

¹³³ Ibid., p. 40.

protestante –, sans compter les querelles philosophiques et le changement majeur de cosmologie qui ont bouleversé les visions du monde (Copernic, Galilée, etc.). Ce modèle hiérarchique vertical est à des « années lumières » de celui de l'ère moderne – modèle caractérisé par l'horizontalité –, décrit par Charles Taylor de la façon suivante:

Le principe inhérent à une société horizontale moderne est radicalement différent. Chacun d'entre nous se situe à égale distance du centre; nous entretenons un rapport immédiat à l'ensemble. C'est ce que nous pourrions appeler une société d'accès direct. Nous sommes passés d'un ordre hiérarchique de liens personnalisés à un ordre égalitaire impersonnel, d'un monde vertical d'accès médiatisé à des sociétés d'accès direct¹³⁴.

Nous sommes à la porte de la création de la Nouvelle-France. Henri IV – roi de France – était protestant avant de changer d'allégeance (abjuration en 1593, onction sacrée et couronnement à Chartres en février 1594) afin de devenir un roi catholique et se conformer ainsi aux caractéristiques de l'*habitus* « français » d'alors:

... de nombreux Parisiens vont assister à Saint-Denis à la cérémonie publique de l'abjuration. Quelques mois plus tard, l'onction sacrée et le couronnement à Chartres faisaient vraiment d'Henri IV le roi de France et le « Très Chrétien » (27 février 1594) ... C'est en accordant enfin son absolution que le pape dissipa les derniers scrupules, leva les derniers obstacles (septembre 1595)¹³⁵.

Il était qualifié de « roi de la paix » par son souci de mettre fin aux guerres de religions, notamment par la proclamation de l'Édit de Nantes en avril 1598, dont voici un extrait (sur cette paix attendue):

Pour cette occasion, ayant reconnu cette affaire de très grande importance et digne de très bonne considération, après avoir repris les cahiers des plaintes de nos sujets catholiques, ayant aussi permis à nos sujets de la religion prétendue réformée de s'assembler par députés pour dresser les leurs et mettre ensemble toutes leurs remontrances et, sur ce fait, conféré avec eux par diverses fois, et revu les édits précédents, nous avons jugé nécessaire de donner maintenant sur le tout à tous nos sujets une loi générale, claire, nette et absolue, par laquelle ils soient réglés sur tous les différends qui sont ci-devant survenus entre eux, et y pourront encore survenir ci-après, et dont les uns et les autres aient sujet de se

¹³⁴ Charles Taylor. *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 377.

¹³⁵ Georges Duby. *Histoire de la France*, Paris, Larousse, 1970, p. 263.

contenter, selon que la qualité du temps le peut porter. N'étant pour notre regard entrés en cette délibération que pour le seul zèle que nous avons au service de Dieu et qu'il se puisse dorénavant faire et rendre par tous nos dits sujets et établir entr'eux une bonne et perdurable paix¹³⁶.

À l'époque du roi Henri IV, on confirme la centralisation des pouvoirs politique, économique, juridique et religieux entre les mains du roi régnant. C'est l'Église catholique qui est garante de l'institution du mariage comme en fait foi cet autre extrait de l'Édit de Nantes: « XXIII. Ceux de ladite religion prétendue réformée seront tenus de garder les lois de l'Église catholique, apostolique et romaine, reçues en notre royaume pour le fait des mariages contractés et à contracter ès degrés de consanguinité et affinité »¹³⁷.

1.2.3 Louis XIV

C'est sous le leadership du roi Henri IV que Samuel de Champlain fonde Québec en 1608, mais c'est sous Louis XIV (après un règne tourmenté de Louis XIII flanqué du cardinal de Richelieu) que le monopole étatique fondé sur une monarchie absolutiste trouve sa vitesse de croisière. C'est Louis XIV qui favorise le monopole de la foi catholique, notamment en révoquant l'Édit de Nantes (1685):

Faisons savoir, que Nous, pour ces causes et autres à ce nous mouvant, et de notre certaine science, pleine puissance, et autorité Royale, avons par ce présent édit perpétuel et irrévocable, supprimé et révoqué, supprimons et révoquons, l'édit du Roi notre dit aïeul, donné à Nantes au mois d'avril 1598, en toute son étendue, ensemble les articles particuliers arrêtés le deuxième mai en suivant, et les lettres patentes expédiées sur ceux-ci, et l'édit donné à Nîmes au mois de juillet 1629, les déclarons nuls et comme non advenus ; ensemble toutes les concessions faites, tant par ceux-ci que par d'autres édits, déclarations et arrêts, aux gens de ladite R.P.R. de quelque nature qu'elles puissent être, lesquelles demeureront pareillement comme non advenues : et en conséquence, voulons et nous plaît, que

¹³⁶ Henry IV, Roi de France. *Édit de Nantes en faveur de ceux de la religion prétendue réformée*. France, avril 1598. Édition numérique réalisée par Nicole Dufournaud, professeur à l'Université de Nantes. Texte consulté via le site Internet de l'Université du Québec à Chicoutimi (juillet 2015)

¹³⁷ Ibid.

tous les temples de ceux de ladite R.P.R. situés dans notre royaume, pays, terres et seigneuries de notre obéissance soient incessamment démolis¹³⁸.

Mais ce geste n'est pas nécessairement perçu en conformité avec l'esprit du temps – l'*habitus* ayant été transformé durant le règne d'Henri IV dans un contexte de tolérance interreligieuse – époque de règles sociales émergentes: « C'étaient les mœurs qui déterminaient ce qui était requis et ce qui était autorisé, ce que supposait tel rang social ou ce qu'il exigeait, ce qui était honteux ou honorable, outrageant ou digne d'éloge »¹³⁹. Malgré le fait que, plus tard, « Voltaire faisait l'éloge de l'époque Louis XIV comme d'un temps où la société policée s'était établie en France, berceau de l'Europe en ce domaine »¹⁴⁰, cette révocation choque les esprits. Une forme de liberté d'expression « a cours à la cour » et c'est en cela que l'exclusion des protestants semble anachronique aux yeux de plusieurs: « Rien n'empêchait légalement Louis XIV de révoquer l'édit de Nantes et de persécuter ses sujets protestants, mais le fait de bafouer ainsi la liberté d'opinion représentait un outrage du point de vue de la politesse »¹⁴¹.

Cet acte de Louis XIV est également surprenant. Souhaitait-il centraliser la pensée comme il l'avait fait avec l'administration? Il est le roi de la centralisation des pouvoirs – centralisation qui permet l'organisation efficace d'une société jusque-là composée de divers petits royaumes éparpillés malgré les centralisations successives en son histoire récente, particulièrement depuis François 1^{er}. C'est en ce sens que la monopolisation des pouvoirs dans les mains du roi peut être comprise comme une sorte de basculement préalable à d'autres à venir: « ... l'avènement d'États forts, voire « absolus », était considéré comme un facteur déterminant de la pacification de la société, ayant rendu cette nouvelle étape supérieure possible. D'où le fait que Voltaire ait célébré Louis XIV en tant qu'agent principal de ce changement »¹⁴².

¹³⁸ Louis XIV. *Édit de Fontainebleau ou révocation de l'Édit de Nantes*. France, 1685. Texte repris dans la version électronique du livre suivant: Roland Generat. *Histoire des protestants à Lyon, des origines à nos jours*. Lyon, Au Jet D'ancre, 1997, 277 p.

Source: <http://huguenotsweb.free.fr/histoire/edit1685.htm>

¹³⁹ Charles Taylor. *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 421.

¹⁴⁰ Ibid., p. 421.

¹⁴¹ Ibid., p. 422.

¹⁴² Ibid., p. 423.

Il semble évident que la centralisation du pouvoir entre les mains de Louis XIV, la place unique de l'Église catholique dans le giron royal – conséquence de la révocation de l'Édit de Nantes – et la réaction de plusieurs à ce changement radical ont probablement été des sources du basculement majeur vécu en France durant les décennies qui suivent la mort de Louis XIV. En centralisant ainsi les pouvoirs, on assiste à la naissance de l'État et de toutes ses sphères d'activités. Alors que Louis XIV persécute une frange de sa population au nom de sa religion, ce geste semble contraire en lui-même avec les idéaux qui commencent à se cristalliser dans la société française:

L'Europe éclairée aurait pu comprendre la répression – même sanglante – d'une secte dont la doctrine justifiait le renversement de l'autorité en place ou les atteintes à la propriété, mais pas la violence gratuite à l'encontre de sujets respectueux des lois qui n'adhéraient qu'à une théologie à peine déviante. La société policée a donc vu l'instauration de limites normatives à l'action et à l'intervention des Églises, ainsi qu'à la traque des différences religieuses: ces bornes se sont largement agglomérées à celles qui nous sont devenues familières dans la société contemporaine. Le pouvoir étatique devait opérer indépendamment du contrôle clérical, et l'ordre public devait être maintenu sans subir les troubles des conflits doctrinaux et ecclésiastiques, qu'ils viennent du bas, des sectes, ou d'en haut, des contraintes et persécutions gratuites infligées par l'État¹⁴³.

1.2.4 Abjuration et identité catholique

Toutefois, ce débat ne se rend pas encore en Nouvelle-France. Nous pouvons affirmer que l'identité catholique de la Nouvelle-France se trouve confirmée par la forte empreinte de Louis XIV, roi de France. L'envoi de plus de 770 « Filles du roi » pour peupler le Québec entre 1663 et 1673¹⁴⁴ confirme la volonté du régnant de soutenir la Nouvelle-France – un système centralisé sous organisation ecclésiale (l'Église catholique était l'institution de proximité). Cette affirmation trouve son écho dans la fondation des paroisses catholiques en Nouvelle-France, dans la tenue des registres et par l'obligation

¹⁴³ Ibid., p. 425.

¹⁴⁴ Pour comprendre l'ampleur de cette opération du roi de France Louis XIV, voir l'étude exhaustive du généalogiste suivant: Yves Landry. *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVIIIe siècle*. Montréal, Leméac, 1992, 430 p.

d'abjurer sa foi en faveur de la religion catholique pour pouvoir immigrer dans le Nouveau Monde sous la tutelle du roi Louis XIV. Voici un exemple qui illustre la pratique de l'abjuration. Alors qu'Isaac Bédard avait épousé Marie Girard au Temple calviniste de Larochelle en 1644 et que leurs sept premiers enfants avaient été baptisés à cet endroit¹⁴⁵, c'est à la paroisse catholique Notre-Dame de Québec le 18 mai 1664 qu'on assiste au baptême de Marie Bédard, « née le douxième de ce mois de may du Mariage d'Isaac Bedard & de Marie Girard sa femme »¹⁴⁶. C'est dans la tradition catholique qu'Isaac est inhumé comme en fait foi cet extrait de son acte de sépulture du 15 janvier 1689 à Charlesbourg: « ... a esté inhumé dans le cimetiere de l'église paroissiale St charles de Charlesbourg ... Isaac Bedard âgé de soixante et quinze ans vivant habitant de St.Antoine de cette paroisse decédé au susdit village de St.Antoine en la foy de notre Mere Ste Eglise Catholique Apostolique »¹⁴⁷. Également, le caractère absolu du monopole royal apparaît clairement dans l'acte d'abjuration du soldat Jacques Sicard enregistré à Québec le 20 janvier 1686:

Jean Sicard natif De La paroisse De St Jacques De La ville De Castres D'Albigeois en hault Languedoc Soldat De La Compagnie De monSieur De MeloiZe a faict abjuration publique De La Religion pretendue Reformee et profeSSion De la foy catolique Apostolique Et Romaine Dans l'Eglise Cathedrale De notre Dame De Kebec ... en preSance De MeSSire Jacques De Brisay Seigneur De Denonville Gouverneur pour Le Roy De toutte La nouvelle France Et Lieutenant general De Les armées¹⁴⁸.

Certes, il est intéressant de noter que Jacques De Brisay, témoin, devient « sous-gouvernant des enfants de Louis XIV 12-10-1689 »¹⁴⁹; ce qui confirme le fait que le souverain mettait en place de fidèles sujets dans les postes-clés. Voici donc une caractéristique de l'*habitus* naissant en Nouvelle-France, marqué par un cadre

¹⁴⁵ René Jetté et le PRDH. *Dictionnaire généalogique des familles du Québec, des origines à 1730*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1983, p. 72.

¹⁴⁶ Acte de baptême de Marie Bedard.

¹⁴⁷ Acte de sépulture d'Isaac Bedard.

¹⁴⁸ Acte d'abjuration de Jean Sicard.

¹⁴⁹ René Jetté et le PRDH. *Dictionnaire généalogique des familles du Québec, des origines à 1730*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1983, p. 172. Source complémentaire: Fichier Origine de la *Fédération québécoise des sociétés de généalogie*, fiche #240272 consultée le 04-08-2015.

transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme calqué sur celui de la France de Louis XIV.

1.2.5 La présence protestante en Nouvelle-France

Avant le règne de Louis XIV, la présence protestante ne semblait pas si problématique aux yeux de l'autorité centrale. Cette présence protestante était réelle comme nous le rappelle l'auteur Marc-André Bédard:

On a beaucoup étudié la population canadienne-française en fonction de ses origines géographiques ou sociales. Peu d'historiens, cependant, se sont intéressés à retracer l'appartenance religieuse de cette même population. Pourtant l'homogénéité de croyance n'est pas parfaite sous le Régime français. On dénombre même plus de 800 réformés venus dans la colonie durant cette période¹⁵⁰.

Mais cette présence n'était pas souhaitée par la couronne française:

Mais cette situation allait cesser en 1627 par la fondation de la Compagnie des Cent-Associés. Désormais, non seulement les protestants n'ont plus le droit de diriger des entreprises commerciales dans la colonie, mais il leur est formellement interdit de s'établir en Nouvelle-France. On pourrait croire qu'à compter de cette date, il n'est plus question de protestants sur les bords du Saint-Laurent... pourtant tel n'est pas le cas ! Il y a présence de protestants au pays jusqu'à la toute fin de la domination française¹⁵¹.

L'auteur Bédard confirme ainsi qu'un débat interne sur la question religieuse faisait rage en France. Les têtes couronnées européennes étaient apparentées et que le débat religieux a été tributaire non seulement de considérations théologiques (entre chrétiens) mais également de considérations politiques et personnelles (notamment la création de la religion anglicane par le roi Henry VIII d'Angleterre sur la base du refus du Pape de l'époque d'autoriser l'annulation du mariage du roi; 1534). La révocation de l'Édit de

¹⁵⁰ Marc-André Bédard. « La présence protestante en Nouvelle-France », dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 31, numéro 3, 1977, p. 325. Article consulté à partir du site erudit.org en juillet 2015

¹⁵¹ Ibid., p. 325.

Nantes proclamée par Louis XIV en 1685 confirme le caractère monopolistique catholique sur le territoire français et ses effets jusqu'en Nouvelle-France:

Ainsi, à la veille de la révocation de l'Édit de Nantes en 1685, les protestants continuaient à être tolérés au pays. La révocation de l'Édit marque un ralentissement dans l'arrivée des dissidents religieux au Canada. Les protestants pourchassés en France ne tiennent pas à retrouver le même climat d'intolérance dans les colonies. Ce n'est qu'après la mort de Louis XIV, en 1715, que les protestants recommencent à venir au Canada. En 1725, les plaintes du clergé reprennent. Il en fut ainsi jusqu'à la fin de la domination française. En 1741, l'intendant Hocquart est obligé d'écrire en France pour rassurer le ministre de la Marine concernant la conduite des protestants au pays. Il répondait ainsi à une lettre de l'évêque qui s'était plaint du nombre croissant des protestants en Nouvelle-France¹⁵².

1.3 Une allégeance étatique?

Sous Louis XIV se cristallise ce monopole étatique tentaculaire pour lequel le monarque aurait pu interpellier les gens en disant – comme l'évoque Norbert Elias – « L'État c'est moi »¹⁵³. On pourrait compléter, nuancer cette affirmation avec la suivante, tirée du livre des auteurs Chaunu, Foisil et De Noirefontaine: « L'Église de France est catholique, mais elle plus royale et épiscopale que papale. Le roi est sacré, il est l'évêque du dehors »¹⁵⁴. L'allégeance est ainsi plus étatique que religieuse, du moins en France. Louis XIV n'est-il pas une sorte « d'évêque du dehors »? N'est-ce pas l'expression de l'extériorité du pouvoir par rapport à l'intériorité spirituelle? Une forme d'affrontement de l'hétérogène et de l'homogène qui a cours entre le roi et l'Église? De l'humain qui tente d'asservir le Dieu? Avec Louis XIV, nous assistons au début de l'État organisé et efficace. La hiérarchie a deux pôles distincts: l'État et son souverain, l'Église et son Dieu. Paradoxalement, n'est-ce pas ici le germe de tout ce qui a suivi – tant en France que dans la région de l'Atlantique nord –, soit la création d'un État fort? C'est dans ce contexte qu'apparaissent certaines caractéristiques de l'*habitus* socioreligieux canadien-français.

¹⁵² Ibid., p. 327.

¹⁵³ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 147.

¹⁵⁴ Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise De Noirefontaine. *Le basculement religieux de Paris au XVIIIe siècle: essai d'histoire politique et religieuse*. Paris, Fayard, 1998, p. 445.

D'abord dans une forme féodale et enchantée où le pouvoir civil et le pouvoir religieux sont en concordance, dans un même imaginaire pour, ensuite, se transformer dans une distanciation continue entre les deux pouvoirs dans un débat et un combat sur l'allégeance. Pour l'heure, le système mis en place par Louis XIV confirme l'intention de la royauté française d'organiser autrement le pouvoir, dès l'établissement des premiers colons en Nouvelle-France: installer un système féodal similaire à celui de la métropole française – ce qui est logique au demeurant – et favoriser le peuplement de la Nouvelle-France en mettant en place une organisation hiérarchique de la société, avec la collaboration de l'Église catholique. L'historien Lucien Campeau¹⁵⁵ décrit cette installation en ces termes:

La responsabilité du seigneur est coûteuse, surtout dans les commencements. Il doit faire défricher le domaine, construire le manoir, distribuer les terres, assurer les services: organes judiciaires, moulins, formation des villages, substructures du ministère spirituel. C'est un poids que les particuliers, individus et institutions, eurent de la peine à porter. La compagnie de la Nouvelle-France a vraiment dû assumer la part la plus lourde de la colonisation au commencement¹⁵⁶.

À propos de l'organisation *de facto* de la société, du plan hiérarchique et uniforme, de l'*habitus* français ambiant à cette époque, cet auteur écrit ceci:

La décision d'appliquer la tenure féodale au Canada n'a probablement été prise par personne, tant il était naturel de l'y transporter, puisqu'elle était de coutume générale en France. On aurait pu escamoter la hiérarchie et les dignités féodales en usage dans la métropole, mais il ne paraît pas que l'évolution des mentalités, en France même, ait encore atteint ce point. Au dix-huitième siècle, l'idée aurait pu en venir plus facilement¹⁵⁷.

La Nouvelle-France reprend ainsi l'organisation féodale française avec, comme allié administratif, l'Église catholique et son système de reconnaissance des rites de passages dont l'institution du mariage en est une partie importante. Nous voyons ici les paramètres

¹⁵⁵ Jésuite et historien reconnu, Lucien Campeau (1914-2003) a publié nombres d'articles et de livres sur l'histoire du Québec et du Canada. Pour connaître ce personnage, voir l'article biographique suivant: Pierre Trépanier. « Lucien Campeau, s.j. (1914-2003) », dans *Les Cahiers des dix*, numéro 57, 2003, p. 21-30. Version numérique consultée sur erudit.org: <https://www.erudit.org/revue/cdd/2003/v/n57/1008102ar.pdf>

¹⁵⁶ Lucien Campeau. *Les cent-associés et le peuplement de la Nouvelle-France (1633-1663)*. Collection: Cahiers d'histoire des Jésuites., numéro 2. Montréal, Bellarmin, 1974, p. 18.

¹⁵⁷ Ibid., p. 19.

de cette organisation: le seigneur est le responsable de la dimension civile et économique de la seigneurie.

Et c'est l'Église qui prend en charge les événements de la vie: la naissance, le mariage et le décès, sans oublier l'éducation et l'organisation communautaire. Certes, prendre en charge ainsi la vie quotidienne, ce n'est pas un travail de tout repos pour les autorités religieuses dont les curés étaient les représentants situés le plus près du peuple, tant à la campagne que dans les villes et villages:

C'est toute la vie quotidienne des citoyens que les autorités laïques et religieuses tiennent à prendre en charge. Il ne faudrait pas s'imaginer toutefois que le peuple se conforme rigoureusement aux multiples règlements, ordonnances, mandements, instructions, etc., qui lui sont assignés. Plus d'un se montre indiscipliné ou du moins peu soumis. Les curés canadiens, comme la plupart des curés de l'Ancien Régime, ont souvent à se plaindre de l'insoumission de leurs paroissiens. À preuve, la régularité avec laquelle les autorités ecclésiastiques ont dû répéter leurs mandements concernant, par exemple, les mœurs, le respect du dimanche et des lieux saints. Il en va de même des autorités laïques, des intendants et des juges de police qui sont contraints de répéter constamment leurs ordonnances et règlements. Entre la réalité et ce que l'État et l'Église demandent et proposent comme idéal de vie sociale se creuse donc un large fossé¹⁵⁸.

Cet écart entre la volonté des autorités civile et religieuse et celle des gens en général s'est reflété dans la culture populaire, par nombres d'histoires de curés et possiblement par l'utilisation des jurons et sacres associés aux objets liturgiques catholiques et de la personne même qui était vénérée¹⁵⁹: tabernacle (tabarnak), calice (câlce), hostie (ostie), ciboire (vin), « criss » (Christ), etc. Il va s'en dire que cette pratique du juron est l'une des caractéristiques durable de l'*habitus* socioreligieux canadien-français.

1.3.1 Pérennité du système civil français en Nouvelle-France

« L'occidentalité » des francophones du Québec jusqu'en 1940 est intimement liée à celle de la France et, dans une moindre mesure – par percolation dû au système colonial – à

¹⁵⁸ André Lachance. *La vie urbaine en Nouvelle-France*. Montréal, Boréal, 1987, p. 111.

¹⁵⁹ Une étude plus poussée de l'utilisation des sacres et jurons au Québec serait intéressante.

celle de l'Angleterre. Rappelons que les systèmes féodaux français et anglais sont de même nature – tous deux issus de branches généalogiques similaires qui proviennent des profondeurs de la « féodalité » européenne. Mais qu'est-ce que cette féodalité? Voici quelques lignes d'une étude de l'historien Georges Duby:

Le sens de ce terme s'est tellement déformé dans ses usages récents qu'il importe de définir brièvement la réalité historique qu'il désigne. Dans les structures féodales s'affirme, en premier lieu, la supériorité totale d'un groupe social: les hommes qui le composent sont, par leur vocation militaire et la qualité de leur naissance, dotés de privilèges reconnus, et notamment autorisés à vivre dans le loisir du travail des humbles; ils ne sont soumis à d'autres obligations que celles que leur imposent l'engagement du vassal et le service du fief. Mais la féodalité, c'est, plus précisément encore, le fractionnement de l'autorité en multiples cellules autonomes. Dans chacune de celles-ci, un maître, le seigneur, détient, à titre privé, le pouvoir de commander et de punir; il exploite cette puissance comme une part de son patrimoine héréditaire¹⁶⁰.

Nous retrouvons ici certaines caractéristiques du fonctionnement de la Nouvelle-France: le seigneur qui dirige sa seigneurie comme un royaume ainsi que la transmission héréditaire de ce pouvoir. Le mariage était la manière de pérenniser, d'induire la transmission héréditaire du pouvoir. Cette manière de transmettre le pouvoir existe encore (pensons à la Couronne britannique et aux autres royaumes existants de par le monde). Elle a été calquée par les élites politiques et médiatiques, toutes allégeances confondues, ancrée dans l'*habitus* occidental – pensons aux dynasties politiques récentes au Canada (le père et le fils Trudeau), au Québec (la famille Johnson) et aux États-Unis (les Kennedy et les Bush). Il convient maintenant de rappeler ce mouvement héréditaire issu de l'époque d'Hugues Capet:

Situons (...) un événement: en 987, évinçant Charles de Lorraine, prétendant carolingien, les grands du royaume, réunis à Senlis, choisirent pour souverain Hugues Capet, duc de France, descendant de Robert le Fort. La date est fameuse: elle consacre la fin de la dynastie carolingienne et le passage de la dignité royale, pour de très longues générations, dans le lignage capétien¹⁶¹.

¹⁶⁰ Georges Duby. *Histoire de la France*. Paris, Larousse, 1970, p. 131.

¹⁶¹ Ibid., p. 131.

1.3.2 Réforme administrative

Le système féodal français a connu plusieurs réformes au cours des siècles mais l'une de celles-ci a eu une portée directe sur le fonctionnement socioreligieux au Québec. Il s'agit de l'ordonnance de Villers-Cotterêts promulguée en août 1539 par le roi François 1^{er}, celui-là même qui avait envoyé Jacques Cartier explorer le territoire qui se nomme maintenant le Québec:

L'« ordonnance générale sur le fait de la justice, police et finances » a été prise par François I^{er} en août 1539 à Villers-Cotterêts (dans l'actuel département de l'Aisne) « pour aucunement pourvoir au bien de notre justice, abréviation des procès, et soulagement de nos sujets ». Ses 192 articles ont été rédigés par Guillaume Poyet, chancelier de France de 1538 à 1542 (ce qui fait qu'elle est parfois connue sous le nom de Guilelmine) ... C'est par ce biais qu'elle touche indirectement au droit des personnes, un domaine dans lequel la législation royale ne s'aventure guère directement, en laissant le terrain aux coutumes et à la législation canonique; ce très progressif investissement du droit privé par la loi du roi est à mettre en relation avec le développement contemporain d'une conception « absolutiste » de l'État qui se fait à travers la définition contemporaine, par Jean Bodin, de la souveraineté indivisible dévolue au roi¹⁶².

Cette ordonnance est une « parente lointaine » de la version québécoise du droit civil que nous connaissons. Toutefois, une précision est apportée par cette auteure à propos du sujet qui nous préoccupe, soit l'organisation de l'institution du mariage: « En ce qui concerne l'État civil, il faudra attendre l'ordonnance de Blois en 1579 pour que l'enregistrement des naissances, mariages et décès soit prescrit de manière générale, conformément aux dispositions contemporaines du Concile de Trente »¹⁶³. Encore aujourd'hui, nous pouvons percevoir la profondeur de cette histoire en parcourant les nombreux registres civils et religieux que nous possédons. Cette réforme administrative majeure teinte encore l'organisation générale du droit civil et du droit religieux catholique, à notre époque.

¹⁶² Françoise Hildesheimer. « L'ordonnance de Villers-Cotterêts (Août 1539) », dans *Bulletin Mémoires vives*, numéro 26, septembre 2008. Version électronique consultée sur le site Internet de la Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs. Source: <http://www.cfqlmc.org/bulletin-memoires-vives/derniere-parution/21-bulletin-nd26-septembre-2008/161-lordonnance-de-villers-cotterets>
Madame Hildesheimer est qualifiée de la manière suivante: *Conservateur en chef à la Section Ancienne, Archives nationales de France*.

¹⁶³ Ibid.

1.3.3 Univers hiérarchique

La Nouvelle-France connaît son apogée sous le règne du Roi-soleil, Louis XIV (1638-1715). En 1651, la Nouvelle-France n'était qu'un comptoir commercial aux yeux de la Couronne française (jusqu'au début des années 1660) malgré les efforts de plusieurs pour faire reconnaître la colonie. Parmi eux, Paul Chomedey, Sieur de Maisonneuve et l'arrivée de la Grande Recrue de 1653 visant à renforcer l'île de Montréal contre la menace iroquoise:

Soucieux de la sécurité des habitants, monsieur de Maisonneuve est contraint de les obliger à se réfugier dans le fort avec leur famille ... Devant l'opiniâtreté des Iroquois et voyant l'avenir même de Ville-Marie compromis, monsieur de Maisonneuve décide de repasser en France et d'y lever une recrue de deux cents hommes si possible ... Paul Chomedey de Maisonneuve part pour la France le 5 novembre 1651¹⁶⁴.

Avant le règne de Louis XIV, c'est le cardinal de Richelieu qui exerçait un réel commandement, notamment avec effet en Nouvelle-France, où la toponymie confirme cette affirmation (une rivière majeure porte son nom: la rivière Richelieu). La Nouvelle-France a souvent fait les frais des guerres européennes à quelques occasions; guerres qui se sont transportées en Amérique sous formes de plusieurs combats. Outre les batailles qui jalonnent la période pré-Louis XIV, d'autres événements similaires ponctuent la vie quotidienne en Nouvelle-France jusqu'à la Conquête Anglaise de 1759.

1.3.4 Filles « à marier » et militaires

C'est Louis XIV qui prend au sérieux l'avenir de la Nouvelle-France par l'envoi d'un contingent de « Filles du roi » entre 1663 et 1673 afin de contribuer au peuplement de la colonie, comme l'explique le généalogiste Yves Landry:

Envoyées par le roi Louis XIV pour peupler sa colonie canadienne, ces quelques huit cents immigrantes ont en effet joué un rôle notoire dans l'histoire du

¹⁶⁴ Michel Langlois. *Montréal 1653. La Grande Recrue*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 14-15.

peuplement de la Nouvelle-France. Leur importance s'explique d'abord par leur nombre. Représentant environ 8 pour cent de tous les immigrants qui se sont établis au Canada sous le Régime français, elles ont néanmoins totalisé, en seulement onze ans, près de la moitié des femmes qui ont traversé l'Atlantique en cent cinquante ans. Elles occupent aussi une place fondamentale dans l'univers mental des historiens parce que leur immigration est survenue à un moment crucial de l'évolution politique et démographique de la colonie. L'année 1663 a marqué, en même temps que le coup d'envoi du premier contingent de pupilles royales, la fin d'une époque caractérisée par le laisser-faire des compagnies commerciales et le début du gouvernement royal¹⁶⁵.

L'institution du mariage est ainsi « utilisée » pour peupler la Nouvelle-France, avec l'accord de l'Église catholique et de ses représentants sur place dont la célèbre religieuse Marguerite Bourgeois qui a accueilli nombre de ces femmes pour les aider à s'adapter à leur nouvel environnement¹⁶⁶. Il convient ici de faire un arrêt sur image pour constater que ces « filles du roi » – et les autres femmes de la colonie – n'étaient pas jetées en pâture aux jeunes hommes, qu'elles avaient tout de même un certain pouvoir de décision dans le choix du mari, comme en fait foi l'histoire matrimoniale compliquée du colon Jean de Lalonde, obligé d'annuler trois contrats de mariage avant de convoler en justes noces avec Marie Barbant en 1669¹⁶⁷. Cette interprétation est corroborée par l'historienne Elizabeth Abbott: « Les *Filles* avaient le droit d'évaluer les aspirants. Leur principal souci, si on en croit Marie de l'Incarnation, de la congrégation des Ursulines, qui agissait un peu comme leur chaperonne, était de savoir si l'homme qui se présentait à elles possédait une maison »¹⁶⁸.

Cet engagement du roi envers la Nouvelle-France n'était pas que démographique mais également militaire. De 1665 à 1668, on assiste à l'arrivée d'un imposant contingent de

¹⁶⁵ Yves Landry. *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVIIe siècle*, Montréal, Leméac, 1992, p. 13.

¹⁶⁶ Il est possible de visiter la Maison Saint-Gabriel, située à Montréal, afin de s'imprégner d'un endroit majeur où des « Filles du roi » ont pu séjourner avant de convoler en justes noces avec des colons français et, ainsi, fonder plusieurs des familles pionnières du Québec. Bien entendu, une telle fonction utilitaire du mariage serait impossible, voire dénoncée à notre époque, du moins en Occident. Mais, il convient tout de même de rappeler la mémoire de ces femmes héroïques qui ont dû s'expatrier vers le Nouveau Monde.

¹⁶⁷ René Jetté et le PRDH. *Dictionnaire généalogique des familles du Québec, des origines à 1730*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1983, p. 634.

¹⁶⁸ Elizabeth Abbott. *Une histoire du mariage*. Traduit de l'anglais par Benoit Patar. Montréal, Fides, 2010, p. 24.

soldats afin de sécuriser la colonie. Ce contingent – non pas le seul dans l’histoire du pays – est connu sous le nom de régiment de Carignan-Salières. Le généalogiste Michel Langlois écrit ceci à propos de cet envoi massif de militaires français:

En 1662, suite aux incursions des Iroquois qui mettaient en péril l’avenir même des Français en Nouvelle-France, les autorités du pays envoyèrent en France Pierre Boucher, le gouverneur de Trois-Rivières, pour aller rendre compte de la situation au roi ... Le roi met deux ans à répondre aux demandes répétées en ce sens. En décembre 1664, il décide d’expédier au pays un régiment entier avec mission d’anéantir les Iroquois. C’est ainsi que le régiment de Carignan-Salière arrive sur les rives du Saint-Laurent¹⁶⁹.

Certains de ces soldats sont récompensés à la fin de leur engagement militaire. On les encourage à s’installer en Nouvelle-France et à contribuer à la pérennité du système féodal français par le mariage. On leur attribue même des rôles dans l’administration de la colonie: « En Europe, la curialisation des guerriers débute partiellement à partir des 11^e et 12^e siècles et s’achève au 17^e et au 18^e siècle »¹⁷⁰. Et les caractéristiques de l’*habitus* féodal français sont ainsi transférées dans le Nouveau Monde.

1.4 Le « réflexe féodal »: mariage et avancement social

Une nouvelle classe dominante apparaît ainsi et prend petit à petit le pouvoir en Nouvelle-France. Nous pouvons reprendre ici ce que Norbert Elias avait formulé pour l’Europe:

À la différence des grands officiers palatins, ils n’avaient pas d’ancêtres, mais ils allaient être eux-mêmes des ancêtres. Ainsi se constitue avec la croissance des domaines royaux une couche de spécialistes, dont la position sociale dépend en premier lieu de leur fonction officielle et dont le prestige professionnel aussi bien que les intérêts coïncident avec ceux de la royauté et de l’administration¹⁷¹.

¹⁶⁹ Michel Langlois. *Carignan-Salière 1665-1668*, Drummondville, La Maison des ancêtres inc., 2004, p. 3.

¹⁷⁰ Norbert Elias. *La dynamique de l’Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 221.

¹⁷¹ Ibid., p. 131.

Par exemple, le soldat Antoine Adhémar – arrivé avec le régiment de Carignan-Salière¹⁷² – devient notaire royal et greffier, membre de la nouvelle bourgeoisie locale après sa libération militaire comme en font foi son acte de sépulture (« agé d'environ quatre vingt ans greffier de Cette Juridiction ») du 16 avril 1714 à Montréal¹⁷³, et la description de son engagement professionnel par le généalogiste René Jetté: « Notaire seigneurial de Sorel, Cap-de-la-Madeleine, Batiscan, etc., 1668-1687, notaire et greffier de la seigneurie de Montréal 02-05-1687 au 17-11-1693, greffier de la Prévôté de Montréal 17-11-1693 à sa mort »¹⁷⁴. Antoine Adhémar, « fils de Michel, et de Cecile Gache de la ParoiSSe de St Salvy Evesché d'Alby », s'est marié à quelques reprises mais sa première épouse est une « Fille du roi »¹⁷⁵, « Geneviefve Sageot » (Anthoine + Marguerite Ruffel), de la « ParroiSSe de St André des Arts à Pâris » – union célébrée à Québec le 10 octobre 1667¹⁷⁶. L'acte de mariage de tradition catholique¹⁷⁷ permet généralement (il y a des exceptions) de situer l'origine géographique et la filiation des époux.

Par ailleurs, Adhémar accède – au fur et à mesure du développement de son implication professionnelle – à un autre niveau social. Ici, on doit tenir compte de l'éloignement de la France pour expliquer l'apparition d'une nouvelle façon de créer des alliances entre des personnes issues de classes sociales différentes afin de bâtir le tissu humain de la collectivité. L'institution du mariage consacre des alliances entre membres d'une nouvelle caste désireux d'asseoir leur pouvoir, mais cette caste est réduite et contrainte à survivre dans une contrée aux offres matrimoniales diminuées (manque de choix). C'est ce qu'explique l'historien Benoît Grenier en ces mots:

L'immigration et le peuplement influencent considérablement les « habitudes » matrimoniales en comparaison de celles de la France à la même époque. Entre le

¹⁷² Michel Langlois. *Carignan-Salière 1665-1668*. Drummondville, La Maison des ancêtres inc., 2004, p. 202-203.

¹⁷³ Acte de sépulture d'Antoine Adhemar.

¹⁷⁴ René Jetté et le PRDH. *Dictionnaire généalogique des familles du Québec, des origines à 1730*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1983, p. 3.

¹⁷⁵ Yves Landry. *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVIIe siècle*, Montréal, Leméac, 1992, p. 369.

¹⁷⁶ Acte de mariage entre Antoine Adhemar et Geneviefve Sageot.

¹⁷⁷ Dans les actes protestants consultés dans des registres au Québec, on ne mentionnait pas nécessairement les noms des parents, ni l'origine géographique européenne. On se contentait de ne mentionner que les noms des époux, les noms des témoins, ainsi que le nom du pasteur (signataire).

XVIIe siècle et le XVIIIe siècle, c'est-à-dire au moment du passage d'une société d'immigration à une société régie par l'accroissement naturel, le marché matrimonial s'était stabilisé. Toutefois, tout au long du XVIIe siècle, l'immigration en Nouvelle-France est en majorité masculine et assez rarement familiale ... Les familles seigneuriales, malgré leur statut distinctif, sont soumises aux réalités de la colonie, à commencer par la difficulté de se déplacer, faute de route autre que fluviale. Ce particularisme colonial, et surtout la spécificité du peuplement, doit être envisagée comme une contrainte additionnelle aux règles matrimoniales d'alors¹⁷⁸.

1.4.1 Reproduction du système féodal

La reproduction du système féodal français par une nouvelle classe de parvenus – et la tentative de perpétuation du pouvoir de manière généalogique comme c'était de coutume dans ce contexte (*habitus* de castes?) – s'illustre fort bien par l'acte de mariage d'un fils d'Antoine Adhémar et de sa troisième épouse (Michelle Cusson, elle-même fille du notaire royal Jean Cusson), soit « Jean Baptiste Adhémar, Notaire Royal et Greffier en la juridiction royale de Montréal fils de deffunt maitre Antoine Adhemar vivant Notaire royal et Greffier en Laditte juridiction et de Damoiselle Michelle Cusson ses pere et mere », avec Catherine Le Pallieur, « fille de maitre Michel Le Pallieur Notaire royal et Procureur du Roy commis en ladite juridiction et de Damoiselle Gertrude Jeremie ses pere et mere », le 20 mai 1715 à Montréal¹⁷⁹.

Pour ajouter à la concentration de classe, nous constatons – parmi les témoins – la présence de « Pierre Raimbault Procureur du Roy en cette juridiction ». L'acte de mariage est ainsi un acte social, politique, juridique (contrat) et économique. On se marie dans la même classe. La dimension religieuse de cette cérémonie est induite car l'*habitus* religieux est de facture catholique, avec tout l'imaginaire enchanté associé. Alors que Norbert Elias raconte comment les couches bourgeoises en France ont pris la place de la noblesse, il est intéressant de noter qu'en Nouvelle-France, la place était libre car la

¹⁷⁸ Benoît Grenier. *Seigneurs campagnards de la Nouvelle-France. Présence seigneuriale et sociabilité rurale dans la vallée du Saint-Laurent à l'époque préindustrielle*. Collection « Histoire ». Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 108-109.

¹⁷⁹ Acte de mariage entre Jean Baptiste Adhemar et Catherine Le Pallieur.

noblesse de « longue histoire » y était peu présente¹⁸⁰. Mais on peut reprendre à notre compte ce passage de son propos car il a une résonnance particulière lorsqu'on examine ce qui s'est réellement passé en Nouvelle-France:

Ici encore, ce sont les couches bourgeoises qui soutiennent la royauté qui, elle, contribue puissamment à l'ascension des couches bourgeoises ... Pour avoir éliminé la noblesse de l'appareil de domination, la bourgeoisie accède peu à peu à une position de force, qui joue un rôle capital dans l'équilibre interne de la société¹⁸¹.

1.4.2 Militaire de carrière et seigneur

Voici un autre cas intéressant dont le modèle ressemble étrangement à celui associé aux coutumes de la chevalerie du Moyen-Âge. Il s'agit de Pierre de Saint-Ours qui, par le statut de sa famille en France, par son rang militaire et les services rendus à Louis XIV, fait partie de la nouvelle élite de la Nouvelle-France —, ressemblant en cela à l'élite chevaleresque:

Pierre de Saint-Ours ... comme son père, il a choisi la carrière militaire. Il est enseigne de la compagnie du sieur LeMongne au régiment de Carignan quand, en décembre 1664, le roi donne ordre à ce régiment de se rendre en Nouvelle-France. Son capitaine démissionne. C'est lui qui est promu capitaine, le 7 février 1665 ... Le 24 mai suivant, il s'embarque à La Rochelle avec ses hommes sur le navire la Justice, pour se rendre à Québec où, après une rude traversée, il arrive le 14 septembre¹⁸².

À l'instar d'Antoine Adhémar, Pierre de Saint-Ours épouse en premières noces une « Fille du roi »¹⁸³, mais c'est par sa seconde union avec une représentante d'une autre famille seigneuriale que nous pouvons percevoir que le système social en place est calqué sur celui de la Mère-patrie, la France, fortement hiérarchisée, centralisée et absolutiste.

¹⁸⁰ Peu de vraies familles nobles sont venues s'établir en Nouvelle-France. Pierre Boucher et Charles LeMoyne, les « nobles » les plus connus, le sont devenus à la suite de services rendus.

¹⁸¹ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 131.

¹⁸² Michel Langlois. *Carignan-Salière 1665-1668*. Drummondville, La Maison des ancêtres inc., 2004, p. 462.

¹⁸³ Yves Landry. *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVIIe siècle*, Montréal, Leméac, 1992, p. 351.

Nous constatons que Pierre de Saint-Ours a pris du galon lors de la cérémonie nuptiale célébrée le 29 juillet 1708 à Batiscan entre « Pierre de St Ours, Seigneur de St Ours, DeSchaillons etc. Chevalier de l'Ordre militaire de St Louis et premier Capitaine du détachement de la Marine en Canada, Veuf de feu Marie Mullois ... et Dame Marguerite le Gardeur veuve de feu MeSSire Louis JoSeph de Grais, de cette paroisse »¹⁸⁴.

Le système féodal français a cours en Nouvelle-France. Peu de membres de la noblesse héréditaire française viennent s'établir en ce pays. Nous voyons ainsi apparaître une « nouvelle noblesse locale » aux noms familiers tels les Saint-Ours, Boucher de Boucherville, Crevier Descheneaux, Le Moyne de Longueuil, Hertel de Rouville, etc.¹⁸⁵ Mais c'est surtout sous le règne de Louis XIV que l'on assiste au changement de statut des personnages centraux de l'histoire seigneuriale du Québec. En cela, il semble moins rigide que l'ancien mentor de son père, le cardinal de Richelieu: « Déjà Richelieu avait recommandé dans son testament de fermer l'accès de la cour à ceux *qui n'ont pas le bonheur d'être de descendance noble*. Louis XIV enfin a accumulé les obstacles pour les hommes d'origine roturière qui briguaient une charge à la cour. Mais il ne leur a jamais opposé un barrage absolu »¹⁸⁶.

Ce changement d'attitude s'avère décisif en Nouvelle-France car le roi a besoin de personnes fiables pour faire fonctionner le monopole absolutiste au Québec, pour maintenir l'univers symbolique et enchanté associé à ce système. Bref, à consolider les caractéristiques de l'*habitus* naissant. En ce sens, l'institution du mariage a exercé un rôle social central dans la création de la société francophone au Québec, dans la consolidation du tissu social comme en fait foi la richesse de nos archives paroissiales. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre que, pendant longtemps, un cérémonial social officieux est associé au cérémonial officiel, agrémenté d'une kyrielle de petites pratiques originales:

¹⁸⁴ Acte de mariage entre Pierre de St-Ours et Marguerite le Gardeur.

¹⁸⁵ Ces noms de familles sont encore bien présents dans la toponymie québécoise.

¹⁸⁶ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 142.

La journée du mariage, le « grand jour » comme on dit, étant un moment fort de l'existence humaine et comme tel, associé aux caractères du sacré et du magique, donne lieu, dans nos campagnes, à nombre de croyances et de pratiques singulières. Pour se préparer au grand jour du mariage, les jeunes gens sont obligés, souvent, de respecter certaines observances strictes, tabous ou interdits qui ne doivent en aucune façon être violés sous peine de malheur. Nul doute que ces tabous ont une fonction culturelle importante qui est celle, notamment, de faire respecter les lois et les traditions culturelles de la communauté¹⁸⁷.

1.4.3 Des mariages « arrangés »

Une alliance décisive pour la Nouvelle-France a lieu le 9 juillet 1652 à Québec entre des membres de deux futures familles seigneuriales – Boucher de Boucherville et Crevier Descheneaux –, soit entre Pierre Boucher, « fils de GaSpard Boucher habitant des 3-Riv. Et Nicole Le Maire », et Jeanne Crevier, « fille de Christophe Crevier et Jeanne henard de la mesme paroiSSe de Quebec »¹⁸⁸. Rappelons que Pierre Boucher est devenu successivement Gouverneur de Trois-Rivières et seigneur de Boucherville. Cette famille est ainsi au pouvoir au Québec à partir du « règne » de Pierre Boucher jusqu'au début du 20^e siècle¹⁸⁹. En 1649, Boucher avait épousé en premières noces une amérindienne dont il avait un enfant, tous deux décédés avant 1652¹⁹⁰. Pierre Boucher (1622-1717) a connu trois rois et qui a contribué à enraciner les lois civiles françaises en Nouvelle-France: « Il mourut en son manoir de Boucherville le 19 avril 1717, à l'âge de 95 ans, dont 82 passées en Nouvelle-France. Il a vécu 20 ans sous Louis XIII, 73 ans sous Louis XIV et 2 ans sous Louis XV. Il a pu connaître les 13 premiers gouverneurs et les 7 premiers intendants de son pays d'adoption »¹⁹¹.

¹⁸⁷ Pierre Desruisseaux. *Croyances et pratiques populaires au Canada français*. Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 143.

¹⁸⁸ Acte de mariage entre Pierre Boucher et Jeanne Crevier.

¹⁸⁹ Voir les brèves biographies de Charles-Eugène Boucher de Boucherville (1822-1915), de Tancred Boucher de Grosbois (1846-1926) et de Pierre Boucher de la Bruère (1837-1817) dans le *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 92-94.

¹⁹⁰ René Jetté et le PRDH. *Dictionnaire généalogique des familles du Québec, des origines à 1730*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1983, p. 136.

¹⁹¹ Raymond Douville. « BOUCHER, PIERRE », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, volume 2, Université Laval/University of Toronto, 2003. Consultation le 29 juillet 2015. Source: http://www.biographi.ca/fr/bio/boucher_pierre_2F.html

L'institution du mariage – précisons, du mariage catholique durant le Régime français et du mariage chrétien, catholique et protestant, durant le Régime anglais – est fortement utilisée par les élites locales pour asseoir leur pouvoir de la même manière que la famille royale en France, reproduisant en cela le fonctionnement de la noblesse de cour: « Comme l'immense majorité de la noblesse était absolument incapable de se mesurer, sur le plan financier, avec les couches supérieures de la bourgeoisie, le tiers état ou du moins des familles issues du tiers état et anoblies de fraîche date faisaient lentement leur entrée à la cour et dans l'armée »¹⁹².

1.4.4 Améliorer son sort

La volonté d'améliorer le sort de la famille dicte également les gestes sociaux à poser. Le mariage étant au cœur de cette démarche, il allait de soi que cette institution soit au cœur des « transactions » des gens de pouvoir:

Ce besoin de grouper les époux et les épouses selon leur appartenance sociale était renforcé par le caractère particulier des lignages seigneuriaux. Si, à l'échelle des groupes sociaux se situant au sommet de la hiérarchie sociale d'Ancien Régime, on suppose des alliances contractées en majorité avec des individus tout aussi illustres, le marché matrimonial restreint de la colonie laurentienne ainsi que les origines modestes de plusieurs de ces familles relativisent fortement l'ampleur de l'homogamie. En fait, peu importe le groupe social auquel appartient un individu, le mariage vise habituellement à s'allier à quelqu'un de son groupe social ou, mieux encore, appartenant à une catégorie sociale plus élevée. À tout le moins, les parents, lorsque vient le temps de mettre en place des stratégies matrimoniales pour l'établissement de leurs enfants, tentent de ne pas marier leurs filles et leurs fils à des individus d'origine sociale inférieure¹⁹³.

Alors que Pierre Boucher était le fils d'un simple habitant de Trois-Rivières, sa descendance ne s'allie qu'à des personnes issues de la nouvelle noblesse locale, même entre cousins, afin de conserver les domaines seigneuriaux et le pouvoir associé. Nous

¹⁹² Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 139.

¹⁹³ Benoît Grenier. *Seigneurs campagnards de la Nouvelle-France. Présence seigneuriale et sociabilité rurale dans la vallée du Saint-Laurent à l'époque préindustrielle*. Collection « Histoire ». Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 122.

avons démontré cette pratique matrimoniale dans un ouvrage portant sur les clans familiaux à l'époque des Patriotes de 1837 dans la vallée du Richelieu: « Certains clans « féodaux », tels les Le Moyne de Longueuil, les Juchereau Duchesnay, les Boucher de Boucherville, les Crevier Descheneaux, les Saveuses de Beaujeu, les Chartier de Lotbinière, les Tarieu de Lanaudière, etc., ont réussi à se maintenir au pouvoir, certains pendant plus de deux siècles, voire plus »¹⁹⁴.

1.4.5 Dynasties

Un autre exemple fort intéressant permet d'illustrer l'inégalité sociale fondamentale dans une telle société marquée par un univers « féodal » où s'imbriquent les pouvoirs économique, politique, militaire et religieux. Il s'agit de l'acte de mariage entre Gabriel Elzéar Taschereau et Marie Louise Elizabeth Bazin le 26 janvier 1773 à Québec, aïeux du dernier représentant connu de cette famille qui a exercé le pouvoir à Québec, soit Louis Alexandre Taschereau, Premier ministre du Québec (1920-1936)¹⁹⁵; ce dernier ayant exercé son pouvoir jusqu'à l'aube des déplacements socioreligieux au Québec dont il est question dans cette thèse. Cet acte de mariage remplit deux pages dans le registre de la paroisse catholique Notre-Dame de Québec. Les dignitaires locaux sont mentionnés et signent l'acte de mariage qui a une portée tant religieuse que civile. Nous limitons la citation à quelques lignes:

... après la publication ... des trois bans pour la Paroisse Sainte Marie de la nouvelle Bausse par Monseigneur illustrissime et Reverendissime Jean Baptiste olivier Briand Evêque du Canada ... entre Monsieur Gabriel Elzeare Taschereau Equyer fils de feu Monsieur Maitre thomas Jacques Taschereau Vivant Equyer Conseiller au Conseil Superieur de Quebec tresorier de la Marine, Seigneur¹⁹⁶.

Ce document est révélateur de l'imaginaire ambiant, de la hiérarchisation de la société francophone, malgré la Conquête (1759). Les qualificatifs donnés à l'évêque et au père

¹⁹⁴ Réal Houde. *L'improbable victoire des Patriotes en 1837. Clans familiaux, alliances politiques et pouvoir « féodal » entre 1830 et 1837 dans la vallée du Richelieu*, Lévis, Les Éditions de la Francophonie, 2012, p. 195.

¹⁹⁵ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p.722-725.

¹⁹⁶ Acte de mariage entre Gabriel Elzeare Taschereau et Marie Louise Elizabeth Bazin.

de l'époux sont éloquents, évoquant à eux seuls la lourdeur du pouvoir et le plan hiérarchique ayant cours à cette époque. La toponymie régionale – comme c'est également le cas en France d'ailleurs – rappelle constamment à nos contemporains l'emprise de ces familles sur la vie sociale, politique et religieuse du Québec, de ses origines jusqu'à nos jours.

Étrangement, le Québec demeure un système fermé malgré la révolution américaine et la révolution française et ce, jusqu'à la fin de la tenure seigneuriale (Acte pour l'abolition des droits et devoirs féodaux dans le Bas-Canada, S.C., 1854-1855, 1^{re} session, chap. 3¹⁹⁷). Et nous sommes loin encore de l'égalité entre les personnes et de l'ouverture au monde. L'*habitus* socioreligieux canadien-français se consolide ainsi, loin des débats européens.

¹⁹⁷ Benoit Grenier. « Régime seigneurial au Québec », dans *Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française*, édition numérique. Source: http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-404/R%C3%A9gime_seigneurial_au_Qu%C3%A9bec_.html#.Vb1nPxLbKtU

CHAPITRE 2: La fin d'un monde

La France vit des heures sombres à la fin du règne de Louis XIV – engagée sur plusieurs fronts. Le monopole s'effrite notamment en Amérique:

La guerre de Succession d'Espagne tire à sa fin. Les négociations de paix débutent à Utrecht, dans les Pays-Bas, le 12 janvier 1712. L'Angleterre revendique la possession de Terre-Neuve, de la baie d'Hudson et de l'Acadie ... Le 12 août, la France et l'Angleterre décident, d'un commun accord, de mettre un terme aux hostilités. Puis, le 11 avril 1713, la France, l'Angleterre, la Hollande, la Prusse, le Portugal et la Savoie signent un traité de paix¹⁹⁸.

Une douche froide sur les habitants francophones catholiques de ces régions, mais l'allégeance catholique demeure une possibilité, car l'Église est toujours l'institution de proximité sur laquelle la population s'appuie:

Terre-Neuve et l'Acadie, qui viennent d'être rayées de la carte des possessions françaises en Amérique du Nord, étaient surtout peuplées de Français ou d'Acadiens. L'article 14 leur accorde « la liberté de se retirer ailleurs dans l'espace d'un an avec tous leurs effets mobiliers qu'ils pourront transporter où il leur plaira; ceux néanmoins qui voudront y demeurer et rester sous la domination de la Grande-Bretagne doivent jouir de l'exercice de la religion catholique romaine, en tant que le permettent les lois de la Grande-Bretagne » ... La Nouvelle-France vient de s'engager sur le chemin de la défaite. Sa perte n'est plus qu'une question de temps¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Jacques Lacoursière. *Histoire populaire du Québec. Des origines à 1791*, Sillery, Septentrion, 1995, p. 197.

¹⁹⁹ Ibid., p. 198.

Quelques années plus tard, les choses s'enveniment et les Acadiens sont déportés ou en fuite²⁰⁰, remplacés en Acadie par des colons anglais. Quelques années plus tard, le peuple français du Québec est battu (1759). Il faut attendre la fin de la « Guerre de Sept Ans » et le Traité de Paris (1763) pour que la déchéance française se confirme. Le transfert de l'allégeance ne se fait pas sans heurts et demeure inscrit dans l'imaginaire francophone jusqu'à nos jours. Pour l'heure, le monopole féodal français est remplacé par le monopole féodal anglais. Toutefois, il faut noter la faible population relative de la Nouvelle-France par rapport à la colonisation anglaise d'Amérique – ce qui fut probablement l'une des raisons de la défaite française. Nous sommes à l'aube d'un changement de régime politique. Quel était le portrait de cette Nouvelle-France pré-Conquête anglaise? Nous utiliserons ici le constat émis par le célèbre historien canadien-français, Lionel Groulx:

Rappelons-nous, encore une fois, la donnée cruciale en l'histoire de la Nouvelle-France: trop à faire par trop peu d'hommes. Après 1713, où en est la population de la Nouvelle-France ou, plus exactement, du Canada? Les recensements dits officiels nous indiqueraient trois étapes du mouvement démographique: Année 1720: 24 951 âmes; année 1739: 42 701 âmes; année 1754: 55 209 âmes. Statistiques d'exactitude relative. Ce ne sera pas avant 1727 que, par règlement du Conseil supérieur, on rapportera au greffe des juridictions de chaque gouvernement la copie des registres de baptêmes. Jusque-là et encore en 1729, aux seigneurs et à eux seuls revient la tâche bénévole du recensement. Pour 1754, acceptons le chiffre de quelque 55 000 âmes. C'était beaucoup et c'était peu. C'était beaucoup, puisque, en trente-quatre ans, la population s'était plus que doublée; c'était peu comparativement aux ascensions prodigieuses des voisins, en regard même de la natalité coutumière des Canadiens²⁰¹.

2.1 Transfert de l'allégeance royale

L'État civil québécois est un « produit » de l'Occident de l'Atlantique nord (France et Angleterre). Qui plus est, le système social et religieux est fortement influencé par l'univers féodal européen jusqu'au milieu du 20^e siècle. L'Acte de Québec (1774)

²⁰⁰ Par exemple, il faut lire le registre de l'année 1757 de la paroisse Notre-Dame de Québec pour se rendre compte de l'immense douleur associée à ce qui s'apparente à un génocide. On constate des dizaines et des dizaines d'actes de sépultures d'Acadiennes et d'Acadiens ayant fui l'Acadie. À ce propos: Réal Houde. *Des Patriotes oubliés. Réseaux familiaux et anciens Acadiens entre 1757 et 1837 au Québec*. Salaberry-de-Valleyfield, Marcel Broquet. La nouvelle édition, 2015, 177 p.

²⁰¹ Lionel Groulx. *Histoire du Canada Français depuis la découverte. Tome 1. Le Régime français*. Troisième édition. Montréal, Fides, 1960, p. 227-228.

maintient le Code civil français – lié aux rites de passage de l'Église catholique – comme en fait foi cet extrait (Article V):

Les habitants de Québec peuvent professer la Religion Romaine, soumise à la suprématie du Roi, comme par l'Acte du 1 d'Elizabeth et le clergé jouira de ses droits accoutumés. Et pour la plus entière sûreté et tranquillité des esprits des habitants de la dite province, il est par ces présentes Déclaré, que les sujets de sa Majesté professant la Religion de l'Église de Rome dans ladite province de Québec peuvent avoir, conserver et jouir du libre exercice de la Religion de l'Église de Rome, soumise à la Suprématie du Roi, déclarée et établie par un acte fait dans la première année du règne de la Reine Elizabeth, sur tous les domaines et pais qui appartenaient alors, ou qui appartiendraient par la suite, à la couronne impériale de ce royaume; et que le Clergé de la dite Église peut tenir, recevoir et jouir de ses dus et droits accoutumés, eu égard seulement aux personnes qui professeront la dite Religion²⁰².

En devenant une colonie britannique, le Québec échappe étrangement à la déchéance du monopole absolutiste français des années qui précèdent la Révolution française (1789) – et des conséquences d'une telle révolution –, mais est au cœur du conflit monarchie / république en Amérique du Nord (Révolution américaine; 1775-1783). Le changement d'allégeance ne coïncide pas avec un changement de l'*habitus* canadien-français, de la quotidienneté des gestes à poser. Le plan global est tout aussi transcendant, hiérarchique, enchanté et uniforme qu'avant. Seule l'identité du monarque a changé. On fait toujours baptiser son nouveau-né; on se marie toujours à l'église; et on meurt sous le regard du Dieu des chrétiens comme avant.

2.1.1 Une brèche dans l'allégeance: le système parlementaire

Alors que les États-Unis deviennent une république indépendante à caractère non féodal (Révolution américaine; 1776) et que la France met un terme à la royauté héréditaire (Révolution française; 1789)²⁰³, ici, on assiste à la création d'un système politique hybride – le système parlementaire – mais ce système est tout de même soumis à la

²⁰² Georges III (Roi). *Quebec Act (Acte de Québec)*; traduction de François-Joseph Cugnet), Londres, 1774, article V. Source: http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amnord/cndconst_ActedeQuebec_1774.htm

²⁰³ Système héréditaire repris sous la gouvernance de la famille Bonaparte durant le siècle suivant.

Couronne britannique et à son organisation hiérarchique à saveur inégalitaire et héréditaire:

L'Acte constitutionnel de 1791 comprend 50 articles. Il institue, pour le Haut et le Bas-Canada, un Conseil législatif et une Assemblée. Le Conseil du Haut-Canada se composera d'au moins sept membres et celui du Bas, d'au moins quinze. Les conseillers sont nommés à vie. Ils doivent être âgés d'au moins 21 ans révolus, être sujet naturel de Sa Majesté « ou sujet de Sa Majesté naturalisé par une loi du Parlement britannique ou sujet de Sa Majesté devenu tel en vertu de la conquête et de la cession de la province de Canada ». L'article 6 prévoit la nomination héréditaire du titre de conseiller, c'est-à-dire qu'un conseiller, s'il en a obtenu le privilège du roi, pourra transmettre son poste à son fils. Le gouverneur de la province peut nommer ou destituer, lorsqu'il le juge à propos, le président du Conseil législatif²⁰⁴.

Des citoyens francophones du Québec prennent toutefois leur place dans ce nouveau système hybride composé à la fois de seigneurs héréditaires, de propriétaires terriens, de bourgeois et de marchands. Il s'agit d'une brèche dans l'allégeance à la couronne et un possible exercice du pouvoir. Sans nous étendre plus à fond sur cette question qui pose problème depuis cette époque, il est intéressant de noter que le système parlementaire du Québec est l'un des plus anciens des cinq derniers siècles et que l'influence concrète de la Couronne britannique est devenue plutôt symbolique depuis quelques années. À ce moment de l'histoire, l'allégeance des francophones du Québec devient ainsi multiple mais l'institution du mariage demeure inchangée et toujours au cœur des alliances sociales, économiques, politiques et religieuses.

2.1.2 Une vieille démocratie

Le système parlementaire qui apparaît de façon efficiente au Québec en 1792 – un Conseil législatif créé en 1774 mais effectif en 1775 composé d'anglophones et de seigneurs francophones – est, à notre avis, une habile concession de la Couronne britannique à la population et à la nouvelle élite francophone du Québec. Le Parlement draine ainsi les frustrations face à la royauté et devient un rempart efficace contre les rébellions de toutes sortes. Par contre, le modèle hiérarchique n'est nullement modifié car

²⁰⁴ Jacques Lacoursière. *Histoire populaire du Québec. De 1791 à 1841*. Sillery, Septentrion, 1996, p. 12.

toute autorité part de la Couronne britannique mais le Parlement, créé en 1791, fait de la place à des représentants du peuple:

... en 1791, cédant aux demandes de plus en plus nombreuses et pressantes des canadiens qui désiraient un changement de gouvernement, l'Angleterre nous accordait, par l'acte 31 Geo. III, c. 31, une constitution où figurait encore un Conseil législatif, constitué sur des bases un peu différentes. L'acte décrétait que la Province de Québec serait divisée en deux provinces distinctes, l'une, appelée la Province du Haut-Canada, et l'autre, la Province du Bas-Canada, ayant chacune un Conseil législatif et une Assemblée, lesquels Conseils seraient composés de sujets nés anglais ou naturalisés par Acte du Parlement Britannique, ou devenus sujets de Sa Majesté par la conquête et cession de la Province du Canada, âgés de 21 ans²⁰⁵.

Dans ce document, nous retrouvons toujours la même organisation hiérarchique. Dans les faits, quand on analyse la composition du Parlement lors de la première élection (1792) –, les noms des comtés reprennent ceux de régions de l'Angleterre. Outre des Anglais – ce qui est logique considérant la nature du régime –, on retrouve parmi les nouveaux députés élus plusieurs personnages issus de vieilles familles seigneuriales qui ont changé d'allégeance à l'occasion de la Conquête, passant de la Couronne française à la Couronne anglaise, certains changeant même d'allégeance religieuse. Ces hommes (car l'égalité politique femmes-hommes n'existait pas) ont été élus par leurs censitaires – régime seigneurial oblige. Voici quelques exemples probants tirés du *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*²⁰⁶.

D'abord, Michel Eustache Chartier de Lotbinière, représentant le comté de York en 1792²⁰⁷, a été baptisé à Québec le 1^{er} septembre 1748 à Québec – soit durant le régime français – fils de « michel chartier écuyer Sieur de Lotbiniere enseigne en pied dans les Troupes du Canada et de dame louise godefroy de lery »²⁰⁸. Son parrain est un personnage important du régime français: Gaspard Chaussegros Sieur de Léry,

²⁰⁵ Joseph Desjardins. *Guide parlementaire historique de la Province de Québec, 1792-1902*. Québec, Bibliothèque de la Législature de Québec, 1902, p. 47.

²⁰⁶ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 859 p.

²⁰⁷ Ibid., p. 156-157 et 859.

²⁰⁸ Acte de baptême d'Eustache Gaspard Michel Chartier de Lotbinière.

« chevalier de Lordre royal et militaire de St Louis capitaine d'infanterie et ingenieur en chef en Canada ». Ensuite, Claude Nicolas Guillaume de Lorimier, associé à la famille seigneuriale Brassard Deschenaux (Crevier Descheneaux) par son union avec Marie Madeleine Brassard Deschenaux²⁰⁹, et en relation avec les Iroquois par deux unions avec des amérindiennes²¹⁰, est élu député du comté d'Huntingdon en 1792²¹¹.

Également, Jean Baptiste Melchior Hertel de Rouville est élu dans le comté de Bedford en 1792²¹². Il est le fils de « Mr René Ovide Hertel, ecuyer, Seigneur de Rouville, l'un des juges de sa Majesté en Sa cour des plaidoyers Communs et autres Cours de juridiction pour le district de Montréal en la province de québec », d'après son acte de mariage avec Marie Anne Hervieux à Montréal, le 10 mai 1784²¹³. Il s'agit d'une vieille famille seigneuriale française de l'époque de Louis XIV. Enfin, Antoine Juchereau Duchesnay, élu dans le comté de Buckingham²¹⁴.

Voici une brève description des états de service de ce personnage: « Entreprit une carrière militaire et participa à la guerre de Sept Ans en qualité d'enseigne dans les troupes de la Marine. Après la Conquête, fut au service de la couronne britannique ... Hérita de son père en 1772 quatre seigneuries, dont celle de Beauport »²¹⁵. Le 12 août 1765, Juchereau Duchesnay se marie avec une fille issue d'une autre famille de la « noblesse » de l'ancienne Nouvelle-France, soit Julie Louise Liénard de Beaujeu, « fille de mons. Loüis

²⁰⁹ Contrat de mariage (22-03-1793) du notaire Joseph Bernard Planté entre Guillaume Chevalier de Lorimier et Marie Madeleine Brassard Deschenaux. BANQ: CN 301, S230 (microfilm).

²¹⁰ Acte de mariage entre « Guillaume Chevalier De Lorimier » et « Marie-Louise hyroquoise » le 26-06-1783 à Lachine.

Acte de mariage entre Guillaume de Lorimier, « écuyer, veuf en Secondes nopces de Marie Magdeleine Claire Deschenaux », et « Anne SkasennetSi », le 27-02-1801 à la paroisse Saint-François-Xavier de Caughnawaga.

Acte de sépulture de « Claude Nicolas Guillaume Chevalier de Lorimier Ecuyer, de son vivant Major dans le Département sauvage, Epoux d'anne Gregory dit Skawennetsi », le 07-06-1825 à Caughnawaga, paroisse Saint-François-Xavier.

²¹¹ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 478 et 813.

²¹² Ibid., p. 365-366 et 798.

²¹³ Acte de mariage entre Jean Baptiste Melchior Hertel de Rouville.

²¹⁴ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 391 et 801.

²¹⁵ Ibid., p. 391.

lienard de Beaujeu Ecuyer chevalier de l'ordre de St Louis Capitaine des troupes de La marine, Et de feüe dame loüise charlotte Cugnet »²¹⁶.

2.1.3 Pouvoir et mariage

Le cas de la famille Juchereau Duchesnay est particulièrement intéressant car il s'agit ici d'un groupe qui a exercé le pouvoir durant une longue période (jusqu'à la première moitié du 20^e siècle, avec le gouvernement Taschereau des années 1930)²¹⁷, s'acclimatant aux divers régimes politiques. Mais l'adaptation a une limite comme en fait foi cet extrait de l'étude de l'historien Benoît Grenier: « Chez les Juchereau Duchesnay, à Beauport, après plusieurs générations au cours desquelles tous les enfants du seigneur avaient pu contracter mariage presque exclusivement avec des nobles, celles-ci disparaissent et on constate une proportion de plus en plus marquée d'alliances moins prestigieuses, dans les meilleurs cas à des familles bourgeoises »²¹⁸. On constate encore ici une difficulté inhérente à la colonisation et à l'éloignement de la Mère-patrie à cette époque préindustrielle où les moyens de transports ne sont pas encore développés:

... l'évolution des alliances matrimoniales dans les familles nobles n'est pas si différente de celle qui prévaut chez les seigneurs roturiers. La difficulté à s'unir à d'autres familles nobles peut sans doute être influencée par la diminution du nombre de familles seigneuriales nobles après la Conquête et jusqu'à la seconde moitié du 19^e siècle, alors que celles-ci s'effacent devant la bourgeoisie montante²¹⁹.

Malgré ce constat plutôt visible au 19^e siècle, l'ordre spatial et hiérarchique semblait préservé. Des alliances s'étaient soudées dès la Conquête entre des acteurs « clés » du régime « féodal » français et d'autres du régime « féodal » anglais. Des unions ont ainsi été scellées entre les peuples. Un exemple éloquent s'avère l'acte de mariage entre William Grant et « Mary Ann Deschambaut Widow », le 11 septembre 1770 à l'église

²¹⁶ Acte de mariage entre Antoine Juchereau Duchesnay et Julie Louise Liénard de Beaujeu.

²¹⁷ Par exemple, Louis Houde et Nicolas Rivard, originaires du Perche (France), ont été engagés par Noël Juchereau pour venir travailler en Nouvelle-France. On parle ici des années 1647-1648.

²¹⁸ Benoît Grenier. *Seigneurs campagnards de la Nouvelle-France. Présence seigneuriale et sociabilité rurale dans la vallée du Saint-Laurent à l'époque préindustrielle*. Collection « Histoire ». Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 125.

²¹⁹ Ibid., p. 125.

anglicane de Montréal²²⁰. La mariée est « veuve du seigneur Charles-Jacques Le Moyne de Longueuil »²²¹. Elle avait épousé Charles Le Moyne, « écuyer Baron de longueil capitaine d'infanterie », à Montréal le 7 janvier 1754²²². Elle était la fille de « Joseph fleury ecuyer Sr deschambaut agent principal de la compagnie des Indes etabli en Cette Colonie et de dame Marie Catherine veron de granmenil ». Son époux faisait partie d'une famille adoubée par Louis XIV dont l'identité du père se décline ainsi: « Messire Charles le moine Baron de longueil chevalier de lordre royal et militaire de St Louis gouverneur de Montreal ». William Grant devient député du comté de la Haute-Ville de Québec en 1792²²³. Ces alliances entre gens de régimes opposés s'accroissent entre la Conquête (1759) et la fin du 19^e siècle. Pendant ce temps, les caractéristiques de l'*habitus* socio-religieux canadien-français – dans la large population – demeurent les mêmes, notamment en mariage.

2.2 Nouvelles influences

Mais le mouvement de civilisation fait craquer le vernis de la noblesse, de l'aristocratie. Les exemples américain et français font peur. Nous reprenons à notre compte ces quelques lignes de Norbert Elias:

Il y eut donc mélange entre les comportements de la couche supérieure aristocratique et ceux des différentes couches bourgeoises, quand celles-ci entreprirent leur mouvement d'ascension et conquièrent les positions des couches supérieures. La conduite annoncée par la « civilité » fut – transformée selon la situation de ses promoteurs – reprise et adaptée, pour aboutir à ce que nous appelons aujourd'hui la « civilisation » ou, plus exactement, le « comportement civilisé ». C'est ainsi qu'à partir du 19^e siècle les comportements « civilisés » gagnent, après avoir conquis les couches montantes de la société occidentale, les différentes couches des pays colonisés et s'y amalgament avec d'autres comportements déterminés par la destinée et les fonctions de ces pays²²⁴.

²²⁰ Acte de mariage entre William Grant et Mary Ann Deschambaut.

²²¹ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 339.

²²² Acte de mariage entre Charles Lemoine et Catherine Fleury Deschambault.

²²³ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 338-339.

²²⁴ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 284.

2.2.1 Nouvelle classe sociale

Ce qui est intéressant, c'est l'arrivée au pouvoir de personnages issus du peuple – des nouveaux bourgeois tels des négociants, des artisans ou des grands propriétaires terriens, et autres professionnels (avocats, médecins, notaires), quelques-uns faisant partie de l'organisation gouvernementale. Ayant compris le fonctionnement du système des alliances stratégiques et de la pérennité généalogique, ces nouveaux venus du monde de la bourgeoisie prennent exemple sur les familles seigneuriales traditionnelles pour établir leur propre réseau d'influence, tant au niveau politique qu'aux niveaux économique et religieux. Le caractère utilitaire du mariage apparaît indéniable. Voici quelques exemples probants qui permettent d'illustrer ce propos. D'abord, Benjamin Hyacinthe Martin Cherrier, arpenteur, député du comté de Richelieu en 1792²²⁵, fils de « François pierre cherrier et marie dubuc », et baptisé à Longueuil le 11 novembre 1757²²⁶ par le curé Ysambart, apparenté à la famille Cherrier – d'après l'acte de mariage de ses parents le 14 janvier 1743 à Longueuil dans lequel il est mentionné ceci: « en presence de Messire isambard oncle Maternel dudit Sieur cherrier »²²⁷.

Ensuite, Jean Antoine Panet, « Ecuyer, avocat et notaire En la province de quebec, fils de feu L'honorable jean claude panet Cidevant Ecuyer En la cour des playdoyers Communs, des prerogatives, et de la paix pour le district de quebec, et de Dame Marie louïse barolet », époux de « Dlle Louïse philippe badelarts, fille de Mr philippe louïs François badelarts ci devant chirurgien Major des troupes et actuellement employé En la meme qualité pour le roy a quebec et de dame Charlotte guillimin » – mariage à Québec le 7 octobre 1779²²⁸ –, est élu député du comté de la Haute-Ville de Québec en 1792²²⁹. Ce qui s'avère intéressant dans le cas de la famille Panet, c'est que Jean Antoine n'est pas le

²²⁵ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 161 et 842.

²²⁶ Acte de baptême de Benjamin Hyacinthe Martin Cherrier.

²²⁷ Acte de mariage entre François Pierre Cherrier, « fils de deffunt Mr François cherrier Et de damme Perine Ysanbard », et Marie Dubuc.

²²⁸ Acte de mariage entre Jean Antoine Panet et Louïse Philippe Badelarts.

²²⁹ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 570 et 840.

seul membre de cette famille à être élu député. En 1792, on retrouve également Pierre Louis Panet, « cousin de Jean-Antoine Panet », et député du comté de Cornwallis²³⁰, ainsi que Bonaventure Panet, « frère de Pierre-Louis Panet. Cousin de Jean-Antoine Panet », qui représente les électeurs du comté de Leinster²³¹.

Enfin, Joseph Papineau, notaire et seigneur de la Petite-Nation, devient le député du comté de Montréal en 1792²³². Il est le fils de « mtre joSeph papinau Et de marie josphthe Baudry Ses pere Et mere de la paroiSse Et ville de montreal » et il se marie à Saint-Denis-sur-Richelieu le 23 août 1779 avec Rosalie Cherrier, « fille du Sr françois pierre Cherrier nottaire Et de marie Dubuc Ses pere et mere de Cette paroiSse »²³³. Le prêtre se nomme Cherrier et les trois signatures suivantes apparaissent après celles des époux: François Cherrier, Joseph Papineau et Denis Viger. À noter: Joseph Papineau est le beau-frère de Benjamin Hyacinthe Martin Cherrier, et plusieurs membres des familles Papineau, Cherrier et Viger s'impliquent en politique durant le 19^e siècle. Les nouveaux riches et puissants copient allègrement le style de vie « féodal » et aspirent eux-mêmes à devenir des seigneurs, ce qui arrive à certains d'entre eux, dont Joseph Papineau. Voici, comme un écho à ce changement, le propos de Norbert Elias sur les attitudes divergentes entre les bourgeois et les aristocrates en France (avec effets en Amérique):

Or, les bourgeois ont moins de temps pour cultiver leurs manières et leur goût, car ils exercent une profession. Au début, ils cherchent tout comme les aristocrates à vivre exclusivement de leurs rentes et à s'introduire dans la société de la cour; le mode de vie de la cour est considéré par une bonne partie des bourgeois conscients de leur valeur comme un modèle à imiter²³⁴.

2.2.2 Argent et métiers

Mais on n'est pas insensible à ce qui se passe en France. L'argent et un métier commencent à être des valeurs sociales plus importantes que l'existence « féodale ». Un

²³⁰ Ibid., p. 571 et 806.

²³¹ Ibid., p. 568-569 et 821.

²³² Ibid., p. 574 et 828.

²³³ Acte de mariage entre Joseph Papinau et Rosalie Cherrier.

²³⁴ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 280.

déplacement majeur s'opère dans la société. L'allégeance se modifie en conséquence: « L'interaction entre les deux groupes s'arrête – ou du moins s'atténue fortement – avec la Révolution et la destruction de la société absolutiste de cour ... Dorénavant, la source première du prestige est de plus en plus le succès professionnel et la richesse »²³⁵.

Or, la révolution vécue en France et, dans une moindre mesure le rejet de l'autorité royale britannique aux États-Unis, ont une origine « désenchanteresse » commune, si nous pouvons nous exprimer ainsi. Le roi a bien beau être oint dans une cathédrale au nom de Dieu, l'organisation de l'État semble préoccuper les gens et prendre le pas sur une conception hiérarchique de la société – bien que tous les citoyens ne soient pas égaux dans les faits, notamment les femmes. Il s'agit d'un changement subtil de l'*habitus* chez les élites qui a un effet ponctuel pour les années à venir, même si ce n'est pas le cas pour les femmes, tributaires des variations politiques. C'est ainsi que des auteures du Collectif Clio expliquent le contexte de l'époque et la place de la femme dans la société:

L'exclusion des femmes de la vie politique se fait par habitude plutôt que par des interdictions formelles. Par exemple, la constitution de 1791 fixe la franchise à un niveau assez bas pour les propriétaires, sans distinction de sexe. Résultat: certaines femmes propriétaires ont droit de vote et l'exercent. Mais le 19^e siècle, l'ère qui sacrera la femme reine du foyer et ange gardien des valeurs familiales, n'admet pas facilement la participation directe des femmes au processus politique. La surreprésentation des femmes anglophones ou amies du pouvoir chez les électrices expliquent partiellement la volonté du parti canadien, Louis-Joseph Papineau en tête, d'enlever le droit de vote aux femmes. Le parti canadien semble craindre que leur participation ne fasse perdre des sièges au profit de l'opposition²³⁶.

Durant le siècle suivant, la femme sera la « reine du foyer » chez les Canadiens-français. Il faudra attendre 1940 pour autoriser les femmes à voter. Alors que c'est une femme qui règne en Angleterre de 1837 à 1901 – soit Victoria –, on ne permet pas à la femme d'exercer quelque pouvoir que ce soit outre celui dévolu aux religieuses et à l'institutrice. Le siècle 1840 – 1940 consacre cette inégalité *de facto* dans l'*habitus* canadien-français.

²³⁵ Ibid., p. 280.

²³⁶ Micheline Dumont, Michèle Jean, Marie Lavigne et Jennifer Stoddart. *Le Collectif Clio. L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal, Quinze, 1982, p. 126.

2.2.3 État de droit

La nouvelle classe de bourgeois du Québec souhaite ardemment contribuer à l'émergence d'un État de droit. Permettre l'élection de citoyens pour faire partie d'une institution parlementaire, c'est ouvrir la porte à une plus grande autonomie. Le « sujet de sa majesté » devient « citoyen » d'un État organisé où le pouvoir s'exerce autrement, indépendamment du religieux. C'est ainsi que Charles Taylor illustre ce changement:

... la culture de la politesse constituait la première étape dans le passage de l'ordre moral moderne en tant que simple théorie à une forme d'imaginaire social, sous-tendant ici les pratiques d'une élite instruite et « polie ». « Indépendant » voulait cependant dire aussi autre chose. Cela signifiait indépendant par rapport à l'autorité ecclésiastique ou toute autre autorité doctrinale particulière²³⁷.

Ce changement en préfigure d'autres. La société moderne tend vers la création de lieux de médiation pour l'exercice du pouvoir en remplacement du pouvoir féodal entre les mains d'un monarque. À cela correspond l'émergence d'un État centralisé qui organise les rites de passages (au Québec, rites sous-traités à l'Église catholique) et la justice. Par exemple, en 1822, on assiste à la construction de la prison de Trois-Rivières, qui sera fermée en 1986 pour insalubrité, devenant par la suite un musée²³⁸.

Outre la peine de mort maintenue mais peu utilisée, on assiste à un changement de cap dans le pouvoir de contrainte. Comme l'a écrit le philosophe Michel Foucault, on assiste à « la disparition des supplices »²³⁹, à la possibilité de discuter les formes et le fond du pouvoir sans en subir les conséquences physiques (supplice, emprisonnement, etc.) de la part du régnant. Le 19^e siècle qui pointe devient l'horizon de la nouveauté, des possibilités infinies, de l'ouverture au monde, de l'éclatement de quelques certitudes, etc.

²³⁷ Charles Taylor. *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 242.

²³⁸ On peut consulter le site Internet de l'organisme qui gère cet immeuble historique: <http://www.culturepop.qc.ca/vieille-prison-de-trois-rivieres/historique/>

²³⁹ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975, p. 14.

Le changement d'allégeance vers l'État s'était amorcé dès Louis XIV. Le « Roi Soleil », en s'accaparant tous les pouvoirs et même l'imaginaire enchanté autour de sa personne, a créé une forme d'organisation où le religieux ne devient qu'un maillon organisationnel. Il y a ainsi une forme de transfert de l'allégeance, de l'enchantement. Ce faisant, l'Église est confinée dans la culture première, soit l'organisation de la société dans sa quotidienneté et ses passages obligés. L'*habitus* canadien-français correspond aux exigences des rites de l'Église catholique. Au Québec, la naissance d'un État de droit distinct de l'Église commence à prendre forme après la Conquête et avec l'avènement du système parlementaire britannique.

Nous constatons que le 19^e siècle est le terreau fertile pour l'avènement d'un tel État de droit, combiné à l'industrialisation et à la fin de la tenure seigneuriale – dernier relent de la féodalité européenne. C'est ce déplacement qu'exprime Marcel Gauchet en ces mots: « L'émergence de l'État apparaît clairement comme l'événement majeur de l'histoire humaine. Le saut est séisme entraînant le basculement dans un nouvel univers tant matériel que spirituel »²⁴⁰.

2.3 Des changements dans la vision du monde

Il faut également aborder les changements dans la façon de concevoir l'univers qui ont eu un impact direct sur l'existence même de l'Amérique. Copernic (1473-1543) avait *de facto* modifié la cosmologie ambiante par son propos (la terre tourne autour du soleil et non le contraire). Christophe Colomb (1451-1506) était devenu l'explorateur que l'on connaît (en compagnie d'autres), alors que nos rois centralisateurs ont rencontré Galilée (1564-1642), Newton (1642-1727) et François-Marie Arouet dit Voltaire (1694-1778). Alors que l'univers royal commence à prendre de l'expansion en Amérique et autres lieux, on découvre que l'univers est peut-être infini: « La taille de l'univers est l'événement majeur, le grand déstabilisateur du 18^e siècle »²⁴¹. Toutefois, les grandes

²⁴⁰ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. X.

²⁴¹ Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise De Noirefontaine. *Le basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle: essai d'histoire politique et religieuse*. Paris, Fayard, 1998, p. 30.

explorations intercontinentales prouveront la véracité du propos de Copernic, affaiblissant d'autant certaines prétentions passées des pouvoirs établis. On appréhende des transformations idéologiques. Il s'agit d'un nouveau « tremblement de terre » qui refaçonne de fond en comble le rapport de l'humain avec l'univers visible.

2.3.1 Monde fini vs monde infini

Il faut rappeler que le système féodal absolutiste était un modèle hiérarchique d'organisation de la société basé sur une cosmologie anthropocentriste, où l'humain est le centre de l'univers. Louis XIV était, de fait, le dernier représentant puissant, au niveau de la France, d'un univers politico-religieux issu d'une telle cosmologie:

La hiérarchie est spatiale, elle descend du haut vers le bas, de la lumière venue d'en haut que dispensent les astres et qui se confond avec la pensée claire, laquelle compte, sépare, décrit, traduit une réalité supérieure en mots et en signes. S'il y a une dualité – il le faut bien, sinon à quoi bon, comment penser? – elle est celle du haut et du bas, de la lumière et de la ténèbre, de la pensée, de la conscience claire et de la matière²⁴².

Bref, « un monde conçu comme un tout fini, bien ordonné, dans lequel la structure spatiale incarnait une hiérarchie de valeur et de perfection »²⁴³. Cette cosmologie éclate à la lumière des nouvelles découvertes scientifiques. Le cas Galilée est le plus probant pour comprendre le cataclysme philosophico-religieux vécu par les monopoles féodaux européens:

Le 16^e siècle est tout sauf un grand siècle de philosophie chrétienne: théologie, spiritualité, oui, sciences descriptives, puisqu'il a fallu classer, ordonner la manne du nouveau monde, certes – sans plus. Deux conséquences. L'une est ultraconnue, rarement bien comprise, le procès de Galilée, condamné par le Saint-Office à la « prison ordinaire » à vie, peine commuée par Urbain VIII en assignation à résidence surveillée dans la maison du grand homme ... Alors que dire de Galilée? Il a été le premier, l'unique ... Comment cela ne lui serait-il pas monté à la tête? Il est l'unificateur de l'univers, et c'est sans doute ce qui ne lui sera pas pardonné²⁴⁴.

²⁴² Ibid., p. 31.

²⁴³ Ibid., p. 31.

²⁴⁴ Ibid., p. 39-40.

Mais, on ne saurait prétendre que Galilée ait pu renoncer à sa foi. Il est même vu comme un prophète:

L'ultime pensée de Dieu – sur ce point il est du même côté qu'Einstein –, c'est son affaire, compte tenu du cadeau que l'Éternel lui a fait ... C'est bien en ce sens que le débat est religieux puisqu'il met en cause ce qui devient le point sensible du moment, l'autorité. Le basculement religieux de Paris au 18^e siècle s'opère précisément sur cet axe: qui prononce? Et au nom de qui et de quoi? De l'ultime parole qui révèle vraiment le sens ultime? Un monde unifié. De même qu'Eretz Israël au temps du Christ affirmait que l'unicité de Dieu requérait l'unicité du Temple ..., de même comment la grandeur de Dieu et son unité ne pourraient-elles mieux s'exprimer que dans l'unité profonde de la création? C'est la conviction de Galilée²⁴⁵.

La question de l'univers infini affaiblit l'allégeance à un roi omnipotent, oint par Dieu et le château de cartes du monopole royal français faiblit ainsi à vue d'œil. Par ricochet, il atteint une autre cible: l'autorité de l'Église, son imaginaire enchanté. Une question apparaît: où se trouve Dieu dans tout cela? Le monopole étatique organisé autour de la personne de Louis XIV était-il une réponse à cette question? N'oublions pas que Galilée (1564-1642) était un contemporain d'Henri IV et de Louis XIII, grand-père et père du Roi-Soleil, et organisateurs originels de l'État français, avec Richelieu et Mazarin²⁴⁶.

2.3.2 Plein et vide

Par ailleurs, Descartes (1596-1650) et Newton – chacun dans leurs sphères et nations respectives – ont ébranlé les colonnes du temple féodal autrement:

Le 18^e siècle s'est divisé entre les partisans du plein et du vide: Descartes pour le plein, Newton pour le vide. Descartes confond le vide avec le rien. Newton ne le sépare pas de Dieu, son espace géométrique est une pensée, un *sensorium Dei*. Si même le vide est autre chose, *a fortiori* le rien est rien. Et l'on ne chassera le religieux judéo-chrétien que par autre chose, un autre religieux, dont beaucoup

²⁴⁵ Ibid., p. 41.

²⁴⁶ Georges Duby. *Histoire de la France*. Paris, Librairie Larousse, 1970, p. 262 et 632.

d'indices conduisent à penser que la substitution ne se solde pas nécessairement par un gain²⁴⁷.

Tout ce qui permettait de justifier la hiérarchie féodale ne tient plus. La terre n'est plus le centre de l'univers, tout comme le roi. Le cosmos est infini et composé d'un nombre innombrable d'étoiles ... et le désenchantement du monde commence à cette époque. Les paramètres de l'ancien plan sont déplacés pour en faire apparaître un autre. On parle ici d'un déplacement socioreligieux majeur. Taylor pousse la réflexion en ce sens:

La transition peut se comprendre comme le passage d'une éthique fondée sur un ordre qui est à l'œuvre dans le réel à une éthique qui considère l'ordre comme l'œuvre de la volonté. Descartes a totalement détruit tout ce qui pouvait servir à fonder cette première version de la morale en concevant l'univers matériel à partir d'un point de vue mécaniste solide. Dire que les choses de la nature sont l'expression ou la réalisation d'une forme ne parvenait plus à faire sens ... Science et vertu nous imposent de désenchanter le monde, de faire rigoureusement la différence entre le corps et l'esprit²⁴⁸.

Étrangement, la Nouvelle-France est temporairement épargnée par un tel débat, mais le retard n'est que de moyenne durée car le 19^e siècle arrive avec sa panoplie de transformations diverses et un éclatement politique remarquable. Ce changement de plan ne saurait tarder à survenir tellement il est majeur.

2.3.3 Changement d'allégeance

L'allégeance royaliste a du plomb dans l'aile durant les années qui suivent la « Guerre de 1812 » entre les Anglais en terre canadienne et les Américains. C'est à cette époque que commencent à s'effriter les solidarités. Après la Conquête et la création du système parlementaire, une sorte de trêve avait été conclue entre les factions francophones et anglophones qui demeuraient au Québec. Une certaine paix sociale régnait. Mais tout était sur le point de changer. Les vieilles disputes ancestrales reprenaient de plus belle.

²⁴⁷ Pierre Chaunu, Madeleine Foisil et Françoise De Noirefontaine. *Le basculement religieux de Paris au XVIII^e siècle: essai d'histoire politique et religieuse*. Paris, Fayard, 1998, p. 22.

²⁴⁸ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, p. 238.

Par exemple, Joseph Toussaint Drolet, « fils majeur de Sr Joseph Charles Drolet et de Dme Brigitte Blanchard de la paroisse de St Marc », épouse Sophie Boileau, fille de René Boileau, « ancien Major de Milice, et de Dme Marie Josephte Antoinette Degane de Falaise », le 26 octobre 1812 à Chambly²⁴⁹. Parmi les signataires de l'acte de mariage, on retrouve le seigneur Hertel de Rouville. Drolet sert « pendant la guerre de 1812, notamment à l'île aux Noix, en qualité de capitaine dans la milice »²⁵⁰, devient seigneur de Cournoyer (Saint-Marc-sur-Richelieu) en 1825 et est élu député « Patriote » en 1832²⁵¹. Ayant pris part à la Rébellion patriotique de l'automne 1837 dans la vallée du Richelieu, donc ennemi du seigneur Hertel de Rouville qui héberge l'armée anglaise sur son terrain, Drolet est emprisonné et meurt des suites de son emprisonnement, quelques mois après sa libération. Il est inhumé à Saint-Marc-sur-Richelieu le 5 novembre 1838, « Seigneur de cette paroisse, décédé depuis quatre Jours, âgé de cinquante deux ans »²⁵².

Un autre signe visible de ce changement d'allégeance réside dans le titre même de Joseph Papineau, père du tribun Louis Joseph Papineau. Lors du baptême de son fils le 7 octobre 1786 à Montréal, Joseph Papineau est qualifié de « Notaire Royal »²⁵³, alors qu'il est qualifié de « Notaire Public » lors du mariage de Louis Joseph – avec Julie Bruneau – le 29 avril 1818 à Québec²⁵⁴. Cet acte de mariage permet d'illustrer le déplacement vécu par la bourgeoisie canadienne-française de l'époque. On nage ici entre deux eaux. Après avoir inscrit l'appartenance féodale dans le premier acte, on se décrit maintenant, dans le deuxième document, comme républicain – dans le désir de créer une république, s'entend – mais le « réflexe féodal » n'est jamais bien loin. On assiste à cette lente transformation d'un État féodal vers un État de droit en passant par la monarchie parlementaire. Les termes contenus dans le prochain acte sont révélateurs de ce passage:

... entre l'Honorable Louis Joseph Papineau domicilié en la Ville de Montréal
Orateur de la Chambre des Communes de cette Province et Seigneur de la Petite

²⁴⁹ Acte de mariage entre Joseph Toussaint Drolet et Sophie Boileau.

²⁵⁰ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 236.

²⁵¹ Ibid., p. 237.

²⁵² Acte de sépulture de Joseph Toussaint Drolet.

²⁵³ Acte de baptême de Louis Joseph Papineau, « *fils légitime de Mtre Joseph Papineau Notaire Royal et de Rosalie cherrier* ».

²⁵⁴ Acte de mariage entre Louis Joseph Papineau et Julie Bruneau.

Nation fils majeur de Joseph Papineau Ecuyer Notaire Public et de Dame Marie Rosalie Cherrier de la Ville de Montréal d'une part; & Demoiselle Julie Bruneau domiciliée en cette Ville, fille majeure de Pierre Bruneau Ecuyer Membre de la Chambre des Communes de cette Province et de Dame Marie Robitaille de cette paroisse.

Il est intéressant de noter que le beau-père de Louis Joseph Papineau avait été un négociant et un marchand important, comme en fait foi cet extrait de sa biographie parlementaire: « Travailla au magasin d'articles de fourrures de son père avant de se voir confier, en 1786, la gestion de l'entreprise. Tout en poursuivant l'œuvre paternelle, se lança dans le commerce des céréales, d'étoffes et de liqueurs, et investit dans l'immobilier. Ouvrit un second magasin à Chambly vers 1804 »²⁵⁵. Cette union est celle d'un nouveau seigneur, politicien, fils d'un notaire et politicien, qui épouse la fille d'un commerçant et politicien. D'autres actes de mariages prouvent ce mouvement de civilisation qui semble prendre place: à partir d'un système féodal centralisateur vers un État tout aussi centralisateur, organisé autour de nouvelles castes politiques.

2.3.4 Effritement partiel de l'allégeance à l'Église catholique

L'allégeance à l'Église ne subit pas le même sort au 19^e siècle même si de rudes échanges ont été rapportés par les historiens. L'*habitus* socioreligieux canadien-français demeure inchangé. C'est « business as usual » pour le peuple. La quotidienneté de la vie du colon demeure la même. C'est plutôt la deuxième moitié du 20^e siècle qui sera décisive – comme nous le constaterons dans la deuxième partie de cette thèse. Le mariage demeure une institution sociale de base, acceptée de toutes et de tous, même si certaines tensions existaient entre loyaux et patriotes à propos du pouvoir de l'Église. Voici un exemple: Louis Joseph Papineau – personnage central de l'histoire du peuple canadien-français au 19^e siècle s'il en est un – a maille à partir avec le clergé catholique de son époque –, en l'occurrence avec son propre cousin, Monseigneur Jean Jacques Lartigue, évêque de Montréal. Alors que Jean Jacques Lartigue est le prêtre célébrant signataire lors de l'union entre Jean Dessaulles, « Seigneur de St Hyacinthe d'Yamaska », et Marie

²⁵⁵ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 114.

Rosalie Papineau (sœur de Louis Joseph), « fille majeure de Joseph Papineau, Ecuyer Seigneur du fief et de la Seigneurie de la Petite Nation et de Dame Rosalie Cherrier », le 21 février 1816 à Montréal²⁵⁶, c'est ce même Lartigue qui demande aux citoyens de ne pas écouter les gens de la trempe de son cousin Papineau, de ne pas tourner le dos aux allégeances historiques, ne voulant pas que le peuple imite ainsi les Français. Voici ce qu'en pensait l'historien Gérard Filteau de ce débat:

Mgr Lartigue concluait: « Ne vous laissez pas séduire si quelqu'un voulait vous engager à la rébellion contre le gouvernement établi, sous prétexte que vous faites partie du peuple souverain ». Il répliquait ensuite aux tenants d'idées fausses par des arguments *ad hominen*: « La trop fameuse Convention Nationale de France, quoique forcée d'admettre la souveraineté du peuple puisqu'elle lui devait son existence, eut bien soin de condamner elle-même les insurrections populaires²⁵⁷ ».

L'historien Filteau cite également l'évêque de Québec – Monseigneur Signai – qui vante les mérites de l'État de droit et de l'approche parlementaire à l'anglaise, et qui exhorte les gens à l'obéissance. Nous pouvons déceler dans ce propos une profonde inquiétude face aux déplacements possibles des allégeances, des obéissances:

Que par des voies légales et constitutionnelles, on cherche à remédier aux abus dont on croit avoir raison de se plaindre, c'est un droit que nous ne prétendons pas contester à personne; mais que pour y parvenir l'on ait recours à l'insurrection, c'est employer un moyen, nous ne disons pas seulement inefficace, imprudent, funeste à ceux mêmes qui en font usage, mais encore criminel aux yeux de Dieu et de notre sainte religion ... nous nous efforçons de vous convaincre de cette obligation que l'Évangile nous impose à tous d'être soumis à l'autorité, nous n'entendons pas seulement vous porter à la pratique d'un devoir prescrit par la religion, nous voulons encore vous préserver des maux dont nous venons de faire l'affligeante énumération, nous voulons assurer votre bonheur et celui de la société²⁵⁸.

Mais cet épisode n'entame pas la profondeur de l'allégeance des francophones à l'Église catholique, du moins pour le moment ... Car les défis sont à venir pour les francophones qui sont soumis au long règne d'une nouvelle reine en la personne de Victoria (dès 1837).

²⁵⁶ Acte de mariage entre Jean Dessaulles et Marie Rosalie Papineau.

²⁵⁷ Gérard Filteau. *Histoire des Patriotes*. Québec, Septentrion, 2003, p. 346.

²⁵⁸ Ibid., p. 346.

Un certain équilibre des forces est à venir avec de nouveaux personnages mais tel n'est pas notre propos pour l'instant.

2.3.5 Un 19^e siècle effervescent

Alors que le 18^e siècle a vu la Couronne française littéralement tomber et une partie du continent américain devenir une république non féodale, au Québec, on tente de rattraper le temps perdu au 19^e siècle. L'individu commence à exister de façon indépendante, en concordance avec l'économie de marché qui prend peu à peu la place des seigneuries héréditaires comme mode de fonctionnement économique. Nous nous permettons ici de faire un parallèle entre ce constat et ce que Norbert Elias a écrit:

Au 19^e siècle, après l'accession de la bourgeoisie professionnelle aux fonctions de couche supérieure, tout cela cesse d'être la préoccupation principale du conditionnement social. L'acquisition d'argent et le métier sont dorénavant les points d'ancrage des contraintes sociales qui façonnent l'individu ... Les règles de la sociabilité, la décoration de la maison, le cérémonial des visites et des repas font partie maintenant de la vie privée. Ils gardent leur valeur vitale dans l'unité sociale qui a conservé, en dépit de la montée d'éléments bourgeois, la tradition aristocratique la plus durable et la plus vivante, en Angleterre²⁵⁹.

La Couronne britannique semble avoir usé de sagesse en lâchant du lest au niveau politique. Elle ne subit pas le même sort que ce qui est arrivé à la Couronne française. Plus que les autres, elle encourage le développement économique et l'accumulation de la richesse, tant chez les sujets britanniques que chez les « colonisés », en particulier chez les anciennes familles bourgeoises de la Nouvelle-France et les nouveaux parvenus. L'Angleterre est la plus grande puissance maritime, économique et militaire de l'époque. Le modèle de société change, comme l'affirme en ces mots le philosophe Charles Taylor:

La propagation des doctrines de l'harmonie des intérêts est le reflet de la transformation de l'idée d'ordre naturel que nous avons décrite dans la partie précédente, dans laquelle la dimension économique prend de plus en plus

²⁵⁹ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 281.

d'importance, et l'activité « économique » ... s'impose progressivement comme le modèle de tout comportement humain²⁶⁰.

L'épanouissement personnel, le succès financier, le passage d'un cosmos fini, hiérarchique et « colmaté » à un univers infini, ainsi que la soif d'autonomie sont, à mon sens, au cœur de cet autre déplacement de la société occidentale dont le Québec fait partie. Cette autonomie appréhendée devient une aspiration partagée par plusieurs et est, à terme, le fer de lance du concept de liberté dont nous avons déjà marqué l'importance dans notre propos. On peut voir ici un changement d'*habitus* économique qui a eu une influence déterminante sur plusieurs familles francophones, mais ce n'est pas encore l'heure d'en expliquer la portée. Toutefois, on peut affirmer que c'est l'amorce d'un changement qui prélude à l'urbanisation et aux changements sociopolitiques à venir.

²⁶⁰ Charles Taylor. *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011, p. 410.

CHAPITRE 3: Stabilité de l'allégeance à l'Église

Le Québec francophone maintient de façon majoritaire son allégeance à l'Église catholique tout en participant avec enthousiasme à la création de ce qui s'avère être l'une des plus anciennes démocraties « modernes » au monde (depuis 1792). Cette allégeance catholique – qui est au cœur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français de l'époque – apparaît toujours aussi clairement à la lecture des registres des baptêmes, des mariages et des sépultures, et par la construction de nombreuses églises paroissiales tout au long du 19^e siècle et de la première moitié du 20^e siècle. Le plan général demeure le même dans ses composantes sociale, religieuse et culturelle. Le caractère « grégaire » de la population canadienne-française est manifeste malgré la rébellion politique à l'époque des Patriotes (1830-1840). Toutefois, les dimensions politique et économique de l'*habitus* canadien-français ont changé mais, pour le fermier et l'artisan, il s'agit du même fardeau qu'auparavant car le système seigneurial demeure inchangé, du moins jusqu'au milieu du 19^e siècle (fin de la tenure seigneuriale vers 1850).

3.1 Toponymie et mémoire

La toponymie actuelle reflète également la profondeur de l'ancien *habitus* canadien-français dans son lien constitutif avec l'Église catholique. Nombre de villages sont créés et portent les noms de saintes et de saints chrétiens (Saint-Jean, Sainte-Marie, Saint-Mathieu, Sainte-Anne, etc.), sans oublier le fait que chaque ville de moyenne envergure possède ses rues Notre-Dame, Sainte-Marie, Sainte-Anne et Saint-Joseph. Également, nous pouvons noter le rappel du passé « féodal » au Québec. Des institutions publiques portent le nom d'anciens seigneurs (hôpital Pierre-Boucher et hôpital Charles-Le Moyne à Longueuil), d'une ancienne reine (pont Victoria reliant Saint-Lambert à Montréal), sans

oublier un ancien pape (boulevard Pie IX à Montréal). Enfin, certains lieux rappellent que des dignitaires et militaires de carrière ont reçu des seigneuries en récompense de leurs loyaux services envers le roi de France, notamment Boucherville (Pierre Boucher, ancien gouverneur de Trois-Rivières), Contrecoeur (Antoine Pécaudy de Contrecoeur, ancien capitaine d'une compagnie du régiment de Carignan-Salières), Verchères (François Jarret de Verchères, enseigne d'une compagnie du régiment de Carignan-Salières et neveu d'Antoine Pécaudy de Contrecoeur) et Saint-Ours (Pierre de Saint-Ours, ancien capitaine d'une compagnie du régiment de Carignan-Salières).

3.1.1 L'étrange « Guerre de 1812 »

Mais, revenons au 19^e siècle. De nouveaux clans familiaux issus de la population ont « goûté au pouvoir » et en veulent plus. On sort du rang (parfois littéralement). Au départ, tous sont dans le même camp. Le signe tangible de cette union se trouve dans la solidarité avec la Couronne britannique contre les américains lors de la guerre de 1812 – par exemple l'engagement militaire de Louis Joseph Papineau lui-même: « Pendant la guerre de 1812, servit en qualité d'officier de milice »²⁶¹ – mais cette solidarité ne dure pas car d'alliés, plusieurs deviennent des ennemis.

Chez les francophones, l'allégeance à l'Église catholique va de soit car elle représente l'une des deux mamelles de l'identité nationale – l'autre étant la langue française. Des débuts de la colonie française jusqu'au milieu du 19^e siècle, cette allégeance catholique ne souffre pas de beaucoup d'exceptions mais des échos de l'Europe arrivent jusqu'ici. La Réforme protestante n'a eu que peu d'influence sur l'allégeance religieuse des francophones au Québec. Peut-être est-ce dû à la mémoire des vexations vécues contre la Couronne britannique et le rappel du drame acadien, malgré le fait qu'une « bonne partie des Acadiens demeurant au Québec ne savent pas qu'ils sont d'origines acadiennes »²⁶²? Nombre de rescapés acadiens ont trouvé refuge au Québec et certains descendants se sont

²⁶¹ *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 575.

²⁶² André-Carl Vachon. *Les déportations des Acadiens et leur arrivée au Québec. 1755-1775*. Tracadie-Sheila (Nouveau-Brunswick), Éditions La Grande Marée, 2014, p. 15.

souvenus de cette déportation et se sont engagés dans le mouvement patriotique des années 1830-1840, dont Jean Baptiste Hébert, « fils d'Étienne Hébert, acadien déporté (...). Député de Buckingham de 1808 à 1814, il se retire pour être réélu de nouveau en 1835, dans Nicolet, jusqu'à la suspension de la constitution, rappelons-le, le 27 mars 1838 »²⁶³. Également, des membres du clergé ont appuyé ce mouvement patriotique. Pensons ici à Augustin Magloire Blanchet, curé de Saint-Charles-sur-Richelieu à l'automne 1837 – période marquée par une assemblée politique (Assemblée des six comtés, octobre) et les batailles de Saint-Denis-sur-Richelieu et de Saint-Charles-sur-Richelieu (novembre 1837) – qui a soutenu les insurgés à l'encontre de l'avis de son supérieur, Monseigneur Lartigue²⁶⁴.

3.1.2 La séparation du civil et du religieux

Bien entendu, le 18^e siècle avait été le siècle des ultimes batailles entre des « cousins » en guerre depuis des temps immémoriaux. Des monopoles politiques et économiques émergent, mais le 19^e siècle est aussi celui du développement d'un État civil. Le peuple passe d'un régime d'hétéronomie, où le censitaire n'est pas du tout autonome, à celle de l'autonomie et du développement économique personnel, du moins chez les élites bourgeoises. Norbert Elias écrit sur ce changement majeur:

Le but de leur lutte pour le monopole de domination, but qu'ils finissent par atteindre, n'est pas la redistribution des monopoles existants mais une nouvelle distribution des chances et des bénéfices. On peut considérer comme un jalon posé sur cette voie le fait qu'à partir de ce moment ces monopoles ne sont plus à la disposition d'un monarque mais de toute une couche sociale²⁶⁵.

Bien que nous n'en sommes pas encore rendus à l'idée d'une égalité *de facto* entre tous les êtres humains comme le propose le texte de la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948, le 19^e siècle est celui d'un rééquilibrage des droits entre citoyens

²⁶³ Jean-François Veilleux. *Les Patriotes de 1837-1838 en Mauricie et au Centre-du-Québec*. Drummondville, Les Éditions du Québécois, 2016, p. 125.

²⁶⁴ Brève biographie de ce prêtre dans: Réal Houde. *Des Patriotes oubliés. Réseaux familiaux et anciens Acadiens entre 1757 et 1837 au Québec*. Salaberry-de-Valleyfield, Marcel Broquet. La nouvelle édition, 2016, p. 103-106.

²⁶⁵ Norbert Elias. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 38.

reconnus, c'est-à-dire entre seigneurs historiques, marchands prospères, hommes de lettres, militaires de carrières et propriétaires fonciers. On ne parle pas ici de l'égalité entre tous les citoyens (incluant les citoyennes). L'idée de la séparation entre les pouvoirs civil et religieux fait son chemin chez l'élite canadienne-française. On souhaite une séparation de ces pouvoirs. Est-ce l'écho de la querelle historique entre Louis Joseph Papineau, chef des Patriotes en 1837, et son cousin, le prélat de Montréal, Monseigneur Jean Jacques Lartigue, qui enjoignait les citoyens du Québec à ne pas écouter les propos de Papineau et à ne pas suivre les Patriotes sur le chemin de la sédition? Un débat fait rage sur la question de l'indépendance du pouvoir civil vis-à-vis du pouvoir religieux. L'historien Éric Bédard – dans son ouvrage sur les politiciens réformistes de l'époque post-rébellions au Québec – met en scène ce débat, notamment sur les biens des Jésuites et les nouveaux enjeux qui apparaissent:

Dans le nouveau ministère tory, ce sont les deux Denis-Benjamin (Viger et Papineau) qui représentent les Canadiens-français. Ces deux hommes n'ont pas l'appui des réformistes du Bas-Canada. Or, c'est à eux que revient la tâche de trancher la délicate question des biens des Jésuites. En mai 1846, Viger fait valoir que la dotation des Jésuites est un vieil héritage de la Nouvelle-France qu'il importe de faire disparaître, car selon lui, la France de Louis XIV n'avait pas le même degré de tolérance à l'égard des minorités religieuses. Le contexte religieux de la colonie ayant changé, le temps serait venu de céder ces biens à la Couronne, d'ajouter Viger, afin que les protestants autant que les catholiques puissent jouir de cette dotation. Son collègue Papineau partage cet avis. Les catholiques du Bas-Canada ne sont plus les seuls à vivre sur ce territoire, explique-t-il à la Chambre; ils doivent donc partager cette dotation avec d'autres. Leur position est conforme à l'esprit de la loi de 1841²⁶⁶.

On constate la consolidation de la question du droit civil au sein de la société canadienne-française de l'époque ainsi que la préoccupation de l'équité en droit. Était-ce la naissance d'une forme d'humanisme exclusif ou simplement une vieille vengeance entre deux conceptions de la société francophone à la suite de l'échec des Rébellions de 1837-1839? Toujours est-il que les « colonnes du temple » branlent allègrement. Un nouveau plan social et politique prend place dans la société canadienne-française. Charles Taylor

²⁶⁶ Éric Bédard. *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIXe siècle*. Montréal, Boréal, 2009, p. 223-224.

propose la lecture suivante sur l'évolution et la transformation civilisatrice qui a eu cours à partir du 18^e siècle:

La société moderne est un nous / ils d'unités similaires, de citoyens égaux; cette conception est totalement différente de celle d'un tissu de relations féodales. La transition de l'une à l'autre s'est opérée au 18^e siècle et a lentement pris place (parfois de manière accélérée) dans l'imaginaire social des élites. Une fois de plus, on constate non seulement une concordance entre religion orthodoxe et la monarchie, ce que les partisans de la monarchie n'ont pas manqué d'exploiter, mais aussi une conscience du changement dans lequel la force montante peut sembler davantage concorder avec une religion de l'ordre impersonnel²⁶⁷.

3.1.3 Industrialisation: de l'artisan au journalier

Le 19^e siècle est également le siècle de l'industrialisation, de l'hégémonie maritime de l'Angleterre (particulièrement durant le long règne de la reine Victoria), des guerres civiles (États-Unis et France, en particulier). C'est aussi le siècle de Charles Darwin (1809-1882) et de Karl Marx (1818-1883). Alors que le 18^e siècle avait été tortueux en France et que la Conquête avait « préservé » le Québec de plusieurs épisodes tragiques vécus en Europe durant la deuxième moitié de ce siècle, les francophones sont marqués par la nouvelle réalité industrielle naissante, par la lutte des classes, par de nouveaux enjeux politiques et économiques.

Au 18^e siècle, plusieurs francophones étaient des gens de métiers spécialisés (voituriers, forgerons, meuniers, etc.) ou des agriculteurs, propriétaires de petits lopins de terre cultivés pour la survie de la famille. Il y avait peu de grandes industries, de grandes entreprises qui employaient des centaines de personnes. L'industrialisation qui s'installe graduellement durant le 19^e siècle vient bouleverser cette spécialisation en proposant la fabrication impersonnelle des produits dans d'immenses manufactures et par l'embauche d'ouvriers non spécialisés, salariés, journaliers. De plus, plusieurs Canadiens-français quittent le Québec pour tenter de faire fortune dans les industries naissantes de la

²⁶⁷ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 499.

Nouvelle-Angleterre (au nord des États-Unis), comme en fait foi cet extrait du livre du professeur Gérard J. Brault, qui enseignait le Français au Pennsylvania State University:

By 1860, 12,000 new French-Canadian immigrants had reached New England; together with the natural increase, these new immigrants doubled the Franco-American population. Most continued to live in the same areas, but important concentrations now became apparent in about two dozen central Massachusetts towns in the area around Worcester, south along the Blackstone Valley into Rhode Island, and along the Merrimack Valley including Manchester, New Hampshire. Franco-Americans continued to be engaged in a variety of occupations, but prophetically, in southern New England towns a large number were recruited as contract laborers for the textile mills²⁶⁸.

Un autre auteur de la Nouvelle-Angleterre raconte comment les industriels des États-Unis venaient au Québec pour y recruter les Canadiens-français intéressés à quitter la terre pour joindre les rangs des travailleurs dans de nouvelles usines. Selon Richard Santerre, ancien professeur au Boston College et à l'Université du Massachusetts: « Agents from the mills and factories of New England began to roam throughout the Canadian countryside circulating enticing descriptions of good salaries to be earned, and the image of a land where everyone could get rich »²⁶⁹.

Avec ce mouvement de personnes, on constate une modification à l'*habitus* socioreligieux canadien-français. La terre n'est plus le lieu de l'épanouissement comme c'était le cas depuis la Nouvelle-France. C'est le rêve économique qui prend la place partiellement comme plan de Salut. Par contre, ces Canadiens-français emportent avec eux leur appartenance religieuse et fondent des quartiers comme le Petit-Canada à Lowell, Massachusetts, et désirent avoir leur propre paroisse; preuve que cette population était encore attachée à l'Église catholique, comme en fait foi cet autre extrait du livre du professeur Santerre:

The Canadian population of Lowell continuing to grow, it was inevitable that people would begin to dream of founding a distinct parish. Since the immigrants

²⁶⁸ Gerard J. Brault. *The French-Canadian Heritage in New England*. Lebanon, NH, University Press of New England, 1986, p. 53.

²⁶⁹ Richard Santerre. *Saint Jean Baptiste Parish and the Franco-Americans of Lowell, Massachusetts*. Lowell, Ma, Missionary Oblates of Mary Immaculate, 2013, p. 9.

of that period were unfamiliar with either the language or the customs of the country, they had to follow, as best as they could, religious services in the city's Irish churches. The Irish clergy, for their part (...), did what they could to provide for the spiritual needs of that part of its flock which knew no English. In Canada, the parish had played a unique role in the lives of these decent people. The homeland, language, and national identity revolved around the faith of their forefathers²⁷⁰.

Cet épisode illustre bien les caractéristiques de l'*habitus* canadien-français à cette époque. Le réflexe premier de l'immigrant francophone était de recréer l'environnement socioreligieux qu'il connaissait et qui reflétait un plan existentiel connu et apprécié. Mais cet état de fait nous permet également d'apprécier l'ampleur du déplacement qui s'amorçait alors que l'habitant quitte la terre de ses ancêtres pour se fondre dans l'économie de marché. Il convient ici de comprendre que l'argent et le marché économique reflètent un fonctionnement impersonnel de l'univers, où la compétition pour la survie est au centre de l'activité économique. Toutefois, une forme d'autonomie est associée à cette nouvelle vision du monde, à cette manière de concevoir le fonctionnement de la société. C'est un grand bouleversement social qui commence à poindre à l'horizon entre les 18^e et 19^e siècles. C'est ainsi que Charles Taylor raconte cet épisode:

Nous n'en sommes pas encore au point où cet univers commence à être perçu comme étant non pas simplement indifférent, mais en un sens néfaste et cruel, une nature où l'on se bat « bec et ongles ». Cette vision est apparue au 19^e siècle et a rudement mis à l'épreuve la croyance du déisme providentiel en une création bienveillante. Cela a posé d'autres problèmes à la foi chrétienne, à l'époque de Darwin, mais nous n'en sommes pas encore là au 18^e siècle²⁷¹.

3.2 Une nouvelle classe politique

Au niveau politique, une nouvelle classe prend une place de plus en plus grande et son propos est fortement teinté de cette soif d'autonomie, du moins politique. C'est au 19^e siècle – particulièrement entre 1820 et 1840 – que les francophones du Québec

²⁷⁰ Ibid., p. 9-10.

²⁷¹ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 498.

commencent à affirmer ce désir de créer une société différente. Alors qu'en France, c'est l'aller-retour constant entre la république et la monarchie, des francophones du Québec reprennent pour eux les grands idéaux républicains alors même que certaines élites seigneuriales sont frileuses et demeurent fortement fidèles à la Couronne britannique. Taylor résume bien ce changement majeur dans la façon de concevoir la société, bien qu'au 19^e siècle, on n'en soit pas encore à la modernité telle que vécue au siècle suivant:

L'idée moderne d'ordre anime un imaginaire social qui présente la société comme une réalité « horizontale », à laquelle chacun a un accès direct, créée et entretenue par l'action commune dans un temps séculier, comme on le voit dans des formes comme la sphère publique, l'économie de marché, le peuple souverain. Par contraste, la vision précédente, « verticale », présente une société articulée en parties hiérarchiquement ordonnées, qui détermine l'identité de ceux qui les constituent, si bien qu'ils ne sont liés au tout que de manière médiate, à travers une partie. Ils appartiennent au royaume en tant que seigneur ou paysan, clerc ou laïc, membre d'un ordre ou d'une corporation. Cette unité complexe n'est pas créée par l'action séculière de ses membres, mais la précède²⁷².

C'est cet idéal « horizontal » qui anime notamment les Patriotes, tant francophones qu'anglophones entre 1830 et 1840, et plusieurs politiciens francophones des générations suivantes. L'allégeance à l'Église demeure un fait vérifiable, du moins après une analyse des registres paroissiaux, malgré le fait que les hommes politiques francophones, et les autorités de l'Église, ont vécu quelques frictions. Cette allégeance est-elle seulement de facture généalogique, en lien avec une ascendance que l'on considérerait ancrée dans une histoire plusieurs fois centenaire? Peu de politiciens ont renié, dans les faits, cette allégeance.

3.2.1 La dimension morale du religieux

Ces nouveaux chefs – dont l'allégeance est plus politique que religieuse – souhaitent un nouveau pacte avec une Église qui n'a plus le monopole social en cette ère où le pouvoir protestant sous la reine Victoria prend son envol. On souhaite modifier le rôle du clergé:

²⁷² Ibid., p. 677.

Si les réformistes se montrent tolérants à l'égard des protestants, s'ils sont jaloux des prérogatives de l'État en matière d'éducation, et s'ils perçoivent l'Église catholique avant tout comme une « association », considèrent-ils pour autant que le religieux n'est qu'une affaire privée qui ne regarde pas l'ensemble de la société? Cette distance critique face au clergé et à l'Église fait-elle des réformistes d'authentiques libéraux pour qui la religion est une affaire strictement personnelle, comme c'est le cas aujourd'hui ? Certainement pas. Au milieu du 19^e siècle, la tâche du clergé n'est plus de convertir des « sauvages » ni de civiliser des païens, mais de moraliser le peuple, de le rendre meilleur afin que la société puisse renforcer ses liens²⁷³.

La dimension morale de la religion prend maintenant le dessus sur la dimension théologique. On parle ici d'une fonction sociale du religieux. On commence à le cantonner à une sphère précise et non plus à une dimension constitutive de l'ensemble de la vie de la société. Un déplacement s'opère. Outre la fonction de reconnaissance de la double citoyenneté civile et religieuse, l'Église catholique accélère son engagement social en faveur de l'éducation des masses (écoles paroissiales, arrivée et création de nombreuses congrégations religieuses enseignantes au milieu du 19^e siècle²⁷⁴) et son influence devient plus marquée quant à l'assistance sociale et médicale (fondation d'hôpitaux, hospices et autres sanatorium, sans oublier le secours direct aux itinérants²⁷⁵).

Ici, nous reprenons des éléments de la recherche de Louis Rousseau, historien des religions; éléments qui apparaissent dans un livre nommément consacré à la prédication à Montréal entre 1800 et 1830. Il est notamment question de cette dimension morale investie par l'Église, ainsi que la séparation entre le religieux et le social (dichotomie « Sacré vs Profane »), sans oublier l'apparition de la dimension négative liée à la sexualité humaine:

²⁷³ Éric Bédard. *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIXe siècle*. Montréal, Boréal, 2009, p. 231-232.

²⁷⁴ Nous pensons ici à Marcellin Champagnat (1789-1840), fondateur de la communauté des Frères Maristes, dont quelques collègues se trouvent au Québec depuis 1885, d'après les renseignements contenus sur le site Internet de cette communauté à l'adresse suivante: freresmariste.qc.ca, consultation le 26 février 2017. Le célèbre Jean-Paul Desbiens, alias Frère Untel, acteur de premier plan de la Révolution tranquille, était un religieux, membre de cette congrégation.

²⁷⁵ L'Accueil Bonneau a été fondé en 1877 pour venir apporter nourriture, vêtements et réconfort aux personnes itinérantes. Site Internet: accueilbonneau.com, consultation le 26 février 2017.

La constitution de l'espace-temps Sacré / Profane renvoie à son investissement par des attitudes, mises en forme dans le discours religieux de la prédication. Le jeu de ces attitudes anime aussi l'univers du comportement moral (...). La structure des attitudes caractéristiques de l'ensemble S / P repose sur la présence centrale d'un désir de bonheur dévié par la concupiscence et qui demande d'être corrigé par la haine de soi, guidée par l'activité discriminante de la conscience. Ce schéma tout à fait fondamental affleure partout et explique la signification largement négative de tout le monde familier qui s'offre au désir de l'homme²⁷⁶.

Cette signification négative du désir humain apparaît dans la définition même du mot « concupiscence »; sens que l'on retrouvera plus tard dans la définition du mariage catholique contenue dans le code de droit canonique, version 1917 (et disparue dans la version 1983). Cette définition manichéenne de l'existence humaine, ainsi que la cosmologie dualiste (Dieu / Démon), auront officiellement cours jusqu'au milieu du 20^e siècle. Louis Rousseau explique la définition de ce mot à l'époque du 19^e siècle:

Malheureusement, par un aveuglement déplorable, l'homme veut, avant le temps et dans le lieu d'épreuve qu'est la terre, jouir de ce qui ne doit être que le prix de sa récompense, tant il est impatient d'être heureux. Il s'agit d'ailleurs davantage d'une tendance que d'une volonté, d'une tendance vers le mal héritée d'Adam et que l'on nomme la CONCUPISCENCE. Cette inclination ne rend pas l'homme coupable si en même temps qu'elle porte au mal, la volonté s'en défend et refuse d'y consentir (...). Lorsque la concupiscence tente l'homme c'est le démon qui vient dans son cœur se mettre en opposition avec Dieu²⁷⁷.

3.2.2 Identité britannique et changement de cosmologie

Par ailleurs, ce qui est étonnant lorsqu'on lit sur les monarchies européennes, c'est de constater comment la Couronne britannique a su naviguer à travers les méandres des changements philosophiques, cosmologiques, religieux, politiques et économiques des 18^e et 19^e siècles. Pour comprendre ce phénomène qui a reçu un profond écho au Québec – car, qu'on le veuille ou non, le Québec du 19^e siècle est influencé par la société

²⁷⁶ Louis Rousseau. *La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique*. Collection Héritage et Projet 16. Montréal, Fides, 1976, p. 210-211.

²⁷⁷ Ibid., p. 211.

britannique –, on ne peut faire l'économie d'un regard sur l'identité britannique. Charles Taylor propose cette lecture:

Si nous quittons le ciel pur de la théorie, il est probable qu'au niveau de l'imaginaire social, de nombreux Anglais aient vécu au cours des derniers siècles dans un monde hybride. Les formes sociales comme la sphère publique ou l'économie de marché, qui n'avaient de sens que dans le modèle horizontal, occupaient une place toujours plus importante dans leur monde. Leurs institutions politiques, au fil d'élargissements successifs du droit de vote, ont peu à peu rempli les exigences de la souveraineté populaire. Et pourtant l'unité politique même demeurait une monarchie, avec des éléments hiérarchiques, et une invocation cérémonielle des modes verticaux de fondation, une monarchie bénie par l'Église enracinée dans des temps immémoriaux ... où cette monarchie constitutionnelle, les droits et libertés qu'elle consacre, la religion protestante, et une certaine éthique des « convenances » sont tous des éléments inextricables de l'identité britannique ... Mais au sein de ce régime hybride, l'équilibre entre les éléments peut se modifier lentement et imperceptiblement²⁷⁸.

N'est-ce pas à ce moment de l'histoire du Québec – soit le milieu du 19^e siècle – qu'a eu lieu une première phase importante du basculement social et religieux vers la primauté de l'individu autonome sur la collectivité? Le changement du vertical vers l'horizontal ne s'est pas réalisé de façon magique. Des pierres ont été posées, petit à petit, sur le chemin de la modernité ...

3.2.3 La création du Canada

Quelques années plus tard, le Parlement britannique procède à la création du Canada par l'adoption de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. Tout en permettant l'exercice du pouvoir par les représentants des citoyens de la colonie canadienne, le texte reprend clairement l'imaginaire féodal immémorial britannique:

Considérant que les provinces du Canada, de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick ont exprimé le désir de contracter une Union Fédérale pour ne former qu'une seule et même Puissance (*Dominion*) sous la couronne du Royaume-Uni de la Grande-Bretagne et d'Irlande, avec une constitution reposant sur les mêmes principes que celle du Royaume-Uni ... **3.** Il sera loisible à la Reine, de l'avis du Très-Honorable Conseil Privé de Sa Majesté, de déclarer par proclamation qu'à

²⁷⁸ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 678-679.

compter du jour y désigné, — mais pas plus tard que six mois après la passation de la présente loi, — les provinces du Canada, de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick ne formeront qu'une seule et même Puissance sous le nom de Canada; et dès ce jour, ces trois provinces ne formeront, en conséquence, qu'une seule et même Puissance sous ce nom²⁷⁹.

Pendant ce temps, l'allégeance des francophones à l'égard du mariage catholique demeure pratiquement intacte, outre quelques cas de transfuges vers le protestantisme sans que l'institution globale ne soit remise en question, pour l'instant. En ce sens, le 19^e siècle a connu son lot de bouleversements politiques, philosophiques et religieux, mais la valeur fondamentale de l'institution du mariage n'en a pas encore été altérée. La collaboration entre l'État civil et l'Église catholique, en ce qui concerne les unions matrimoniales, demeure inchangée. L'*habitus* socioreligieux canadien-français demeurerait intact.

3.3 Mariage: la première moitié du 20^e siècle

Au tournant du 19^e au 20^e siècle, nous voilà au cœur d'une société aux multiples allégeances. D'une part, au niveau politique, nous sommes dans un système parlementaire composé d'élus (députés) et de non élus (sénateurs) chapeauté par une Couronne britannique au faîte de son expansion coloniale planétaire. On est également à l'aube de deux conflits mondiaux sans commune mesure avec ceux du passé, notamment avec l'apparition de la dimension médiatique et de l'incroyable puissance technique développée depuis le début du 20^e siècle.

De plus, les pays ouvrent peu à peu leurs frontières et on peut voir, goûter, sentir, entendre d'autres cultures à travers l'organisation d'expositions universelles (Londres, 1851) et le retour des Jeux olympiques (Athènes, 1896) – occasions de partager les découvertes techniques, scientifiques, etc. et de s'affronter autrement que par les armes, soit par le biais de compétitions sportives.

²⁷⁹ *Loi constitutionnelle de 1867, 30 & 31 Victoria, c 3*. Ottawa, Gouvernement du Canada. Édition numérique: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-1.html>

3.3.1 Occupation du territoire et Loi des douze enfants

Au Québec, on est encore dans un monde marqué par l'agriculture bien que plusieurs villes industrielles voient le jour à partir de la fin du 19^e siècle et au début du 20^e, telles Saint-Jean-sur-Richelieu, Shawinigan, Valleyfield, etc. Un premier exil des campagnes vers les villes s'opère à ce moment, comme nous l'avons vu précédemment avec l'émigration canadienne-française vers les états américains de la Nouvelle-Angleterre. Or, l'occupation du territoire est d'une importance stratégique capitale en ce début du 20^e siècle. La découverte de ressources minières et l'abondance forestière entraîne un autre exil, cette fois vers des régions autrefois désertes au nord du Québec. Pour inciter les paysans et les citadins à quitter terres et logements pour occuper le territoire québécois – afin aussi d'amenuiser l'exode vers les filatures de la Nouvelle-Angleterre –, Honoré Mercier fait adopter une loi communément appelé la « Loi des douze enfants »:

En 1890, le gouvernement d'Honoré Mercier observant «qu'il convient, à l'exemple de tous les siècles, de donner des marques de considération à la fécondité du lien sacré du mariage», fait voter une loi intitulée «Acte portant privilège aux pères ou mères de famille ayant douze enfants vivants» (53 Vict., chap. 26). Cette loi accorde gratuitement cent acres de terres publiques aux parents de douze enfants vivants, nés en légitime mariage. Cette mesure n'est pas sans rappeler les dispositions prises au 17^e siècle par Louis XIV pour encourager la natalité au Canada. En effet, à cette époque, les habitants qui avaient «jusqu'au nombre de dix enfants vivants, nés en légitime mariage, non-prêtres, religieux ni religieuse» pouvaient recevoir une pension annuelle de 300 livres. Cette pension était portée à 400 livres si le nombre d'enfants atteignait douze²⁸⁰.

Nous avons consulté un index alphabétique – publié en 1904 – rappelant l'adoption de cette loi unique. Le mariage et la fécondité qui en découle sont au cœur de cette préoccupation politique au début de ce nouveau millénaire (20^e siècle). Voici quelques extraits qui révèlent le sens de l'émergence de cette politique publique, dont la base légale repose sur une vision utilitariste, instrumentale du lien matrimonial et de la fécondité:

²⁸⁰ Renée Lachance et Rénald Lessard. «Demandes d'octrois gratuits de terre aux familles de 12 enfants vivants en vertu de la loi de 1890 du premier ministre Honoré Mercier », sur le site Internet de Bibliothèque et Archives nationales du Québec. Québec, Gouvernement du Québec, 2015. Source: http://www.banq.qc.ca/archives/genealogie_histoire_familiale/ressources/bd/instr_demande_de_terre/famille/index.html

À Messieurs les députés de l'Assemblée Législative pour le Parlement de Québec ... J'ai l'honneur de vous présenter et de soumettre à votre haute appréciation le fruit d'un travail ardu et long auquel j'ai consacré mes loisirs et mes veillées depuis plus de cinq années. Ce travail consiste dans la préparation d'un index alphabétique des noms des pères et mères de familles de douze enfants vivants, officiellement reconnus comme ayant droit à cent acres des terres publiques depuis l'inauguration de la Loi Mercier de 1890. En effet, c'est en cette année de 1890 que feu Honoré Mercier, alors qu'il était Premier Ministre de la province de Québec, a doté son pays d'une loi, dont le mérite principal, à mon sens, est de faire connaître à la postérité le nombre et le nom des familles de 12 enfants vivants, domiciliés dans cette province. Je veux parler de la « Loi des 12 enfants ». C'est réellement un tableau d'honneur que M. Mercier a placé dans le bureau des Terres de la Couronne, pour démontrer officiellement et publiquement combien la nation canadienne de cette province est féconde²⁸¹.

Cet index est intéressant à lire car il agit comme le ferait une photographie de groupe. Les familles recensées proviennent de toutes les parties déjà colonisées du territoire québécois. À ce moment de l'histoire des francophones du Québec, on en est encore à une époque où l'allégeance à l'Église catholique est fortement majoritaire, où le mariage demeure une institution centrale, voire vitale pour la survie de la nation. Il s'agit d'un bel exemple de la force de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Les personnes concernées ne saisissaient peut-être pas toutes les subtilités de ce qu'ils faisaient mais l'habitude était prise depuis longtemps. Agir ainsi était l'évidence même. Les dispositions de la personne étaient conformes à la volonté du groupe, c'est l'*habitus* conformément admis. Avant 1983, le but premier du mariage catholique était la fécondité, du moins sur papier.

Cette loi devient une preuve tangible de l'importance du mariage dans la société francophone d'alors, et de son utilisation en faveur de la pérennité du fait français en Amérique. En ce sens, il n'y avait pas de différence notable entre l'intention du roi Louis XIV d'envoyer des « Filles du roi » et celle du Premier ministre Honoré Mercier de proposer une telle loi. Dans les deux cas, l'objectif est le même, soit de favoriser

²⁸¹ A. Dumais *Index alphabétique des Noms de 3400 Familles de Douze enfants vivants Reconnues officiellement depuis l'origine de la Loi Mercier, en 1890, jusqu'à mars 1904 inclusivement*. Québec, Département des Terres, Mines et Pêcheries, 1904, p. 3.

l'occupation du territoire par des francophones en utilisant l'institution du mariage comme levier de la colonisation. En cette fin du 19^e siècle et durant la première moitié du 20^e siècle, on n'en est pas encore à la rupture avec le passé, avec l'Histoire.

3.3.2 Un nouveau Code de droit canonique

Maintenant que nous avons établi que le mariage avant 1940 a exercé une fonction sociale déterminante au Québec, prenons le temps de constater la portée religieuse catholique du mariage. Le Code de droit canonique a été modifié en 1917 et il a été « opérationnel » au-delà du concile Vatican II jusqu'à sa refonte complète (Code de droit canonique de 1983). Toutefois, des changements fondamentaux au mariage catholique ont été au cœur de cette réforme du droit religieux catholique dans la foulée des discussions qui ont eu cours à l'occasion de l'événement majeur présidé d'abord par le pape Jean XXIII puis, par la suite, par le pape Paul VI.

Pour l'heure, voici la finalité du mariage apparaissant à l'article 1013 du code de 1917: « La fin première du mariage est la procréation et l'éducation des enfants; la fin secondaire est l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence ». Ce ne peut être plus clair. Mais encore! Sur le consentement des époux (article 1082): « Pour qu'il puisse y avoir consentement matrimonial, il faut au moins que les contractants n'ignorent point que le mariage est une société permanente entre l'homme et la femme qui sert à procréer des enfants. Cette ignorance ne sera pas présumée après la puberté ». Dans cet article, outre les fins déclarées, il est également question de la permanence du lien matrimonial.

Par ailleurs, nous constatons une forme d'égalité entre les époux (article 1111): « Un droit et un devoir égal appartiennent dès le début du mariage à chacun des conjoints en ce qui concerne les actes propres à la vie conjugale ». Malheureusement, c'est l'article suivant (1112) qui semble avoir eu un impact dans l'imaginaire québécois, en concordance avec la portée du régime matrimonial *de facto* (communauté de biens) où la femme n'est pas l'égale de l'homme: « À moins qu'en soit statué autrement par un droit spécial, la femme devient participante de l'état du mari, pour tous les effets

canoniques ». En mariage, nous voyons ici la limite contemporaine de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Par ces extraits, nous constatons que la femme, bien que déclarée égale de l'homme « en ce qui concerne les actes propres à la vie conjugale », a néanmoins un rôle social subordonné à celui de son époux, en mariage, en devenant « participante de l'état du mari ». La définition religieuse du mariage a – pour le législateur canonique – préséance sur le droit civil. Notons que les fonctions du mariage chrétien – dans ce document – sont « la procréation et l'éducation des enfants ». La relation d'amour entre les parties semble bien secondaire, voire inexistante. La dimension sexuelle était de facture purement utilitaire (procréation et remède à la concupiscence).

3.3.3 Mariage, consentement des époux et transcendance

La dimension théologique du mariage catholique s'inscrit comme suit (article 1012) et revêt une valeur autrement plus grande que la dimension civile du mariage: « Le Christ a élevé à la dignité de sacrement le contrat matrimonial lui-même entre baptisés. C'est pourquoi entre baptisés le contrat matrimonial ne peut exister valablement, sans être en même temps sacrement ». Par contre, une nuance sur l'effet civil du mariage est apportée à l'article 1016: « Le mariage des baptisés est régi non seulement par le droit divin, mais aussi par le droit canonique, sauf la compétence du pouvoir civil au sujet des effets purement civils de ce mariage ». Le consentement des parties est au cœur du mariage. Il s'agit de l'union entre deux personnes individuelles. Cette volonté, affirmée, de rendre responsable l'individu est au cœur des déplacements socioreligieux que vivra le Québec au retour du deuxième conflit mondial, notamment par une redéfinition majeure du droit international et l'influence de philosophies émergentes. Nous retrouvons dans l'article 1081 l'essence de cette individualité, même si elle est présentée en complémentarité avec la « génération des enfants »:

C'est le consentement des parties, personnes capables en droit, légitimement manifesté qui fait le mariage; il ne peut y être suppléé par aucune puissance humaine. Le consentement matrimonial est un acte de la volonté par lequel chaque partie donne et accepte le droit perpétuel et exclusif sur le corps, pour l'accomplissement des actes aptes de soi à la génération des enfants.

Malgré cet appel au respect de la liberté des époux, on constate que cette liberté est limitée par la fonction procréatrice. Cet aspect est au cœur du changement de cap après 1940 en Occident, tant en Europe qu'en Amérique, notamment au Québec où nous constatons une accélération de l'appel à la liberté après 1960. Le mariage avait donc une fonction première qui était d'assurer la pérennité de l'être humain. D'aucuns pourraient dire que l'être humain n'avait pas besoin de cette institution pour engendrer des enfants et ils auraient raison. Et cet aspect utilitaire du mariage aurait peut-être pu être explicitement associé à l'horizon filial du mariage. Ces textes n'en disent mot de façon claire. L'engendrement crée, par définition, le lien filial. Mais peut-être était-ce évident à l'époque alors que ce l'est moins maintenant?

3.3.4 Mariage et culture populaire: un exemple

Par ailleurs, l'*habitus* socioreligieux canadien-français en lien avec le mariage s'exprime au cœur de la culture populaire, dans des récits, légendes et contes où l'union entre une femme et un homme était racontée afin d'en faire ressortir la trame dramatique associée au mariage et qui transpirait à l'époque. Par exemple, cet extrait de la légende écrite par Philippe-Ignace-François Aubert de Gaspé (1814-1841) et intitulée « L'étranger », où il est question d'une jeune fille déchirée entre son mariage prochain promis au fiancé connu et sa soudaine flamme pour l'étranger venu la faire danser:

Dans un petit cabinet qui donnait sur la chambre de bal était une vieille et sainte femme qui, assise sur un coffre, au pied d'un lit, priait avec ferveur; d'une main elle tenait un chapelet, et de l'autre se frappait fréquemment la poitrine. Elle s'arrêta tout à coup, et fit signe à Rose qu'elle voulait lui parler. – Écoute, ma fille, lui dit-elle; c'est bien mal à toi d'abandonner le bon Gabriel, ton fiancé, pour ce Monsieur. Il y a quelque chose qui ne va pas bien; car chaque fois que je prononce les saints noms de Jésus et de Marie, il jette sur moi des regards de fureur. Vois comme il vient de nous regarder avec des yeux enflammés de colère. – Allons, tantante, dit Rose, roulez votre chapelet, et laissez les gens du monde s'amuser²⁸².

²⁸² Philippe-Ignace-François Aubert de Gaspé. « L'étranger. Légende canadienne », dans *Les meilleurs contes fantastiques québécois du XIXe siècle*, sous la direction d'Aurélien Boivin. Montréal, Fides, 2001, p. 32.

Certes, le constat est clair. L'histoire de l'humanité s'est conjugée et se conjugue encore avec le mariage et, quoiqu'en pensent ses détracteurs les plus incisifs, ce n'est pas prêt de changer. Tel que mentionné plus tôt, 42% des gens se marient encore au Québec en 2016, à une époque où cette institution ne revêt plus l'importance qu'elle a pu jouer dès les origines du Québec jusqu'aux déplacements socioreligieux vécus après 1940.

3.4 Stabilité sociale relative

Pour terminer notre parcours de trois siècles, il peut être utile de présenter le portrait du mariage durant les décennies qui précèdent le deuxième conflit mondial. Une intuition à la base de ce projet de thèse tourne autour de l'idée que le mariage catholique chez les francophones du Québec a contribué à la stabilité et au développement de la société – de ses origines à 1940 –, et que le mariage a été au cœur des mutations socioreligieuses réalisées depuis la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945), et ce pour diverses raisons. Afin de démontrer que la société québécoise vivait une forme de stabilité sociale – nonobstant tous les événements nationaux et internationaux survenus jusqu'en 1940 –, nous utiliserons deux sources documentaires (un document statistique officiel émanant du Gouvernement du Québec et le contenu des registres paroissiaux catholiques) qui permettront de mettre en lumière l'évolution du mariage entre 1900 et 1940 chez les francophones du Québec.

Nous avons limité la période étudiée aux années 1911, 1921 et 1938. Nous avons préféré éviter les années 1914 à 1918 à cause de la guerre et de l'épidémie de grippe espagnole, ainsi que les années 1929 à 1935 à cause des changements sociaux majeurs causés par la « Grande Dépression » économique de 1929 et des années 1930. Nous avons choisi l'année 1938 comme dernier point de comparaison car le deuxième conflit mondial n'était pas encore déclenché. À cause des unions « pour ne pas aller à la guerre », le choix de l'année précédente à 1939 (début officiel de la guerre) s'avère judicieux afin de ne pas utiliser de données faussées par un engouement soudain pour le mariage, malgré le fait qu'on situe le commencement d'une telle « panique » dès la fin de l'année 1938:

Puisque les époux sont les derniers à être appelés pour le service militaire, le mariage devient donc un moyen d'éviter l'armée. Lorsqu'on annonce, le 12 juillet 1940, que les hommes célibataires seront mobilisés le 15 juillet, une véritable course au mariage se déclenche partout au Canada: on fait la queue devant les portes des églises pour se faire marier. Les mariages en groupes permettent d'accélérer le rythme des bénédictions nuptiales. Entre 1938 et 1940, le nombre de mariages célébrés au Canada triple. Mobilisés soit par l'armée soit par le mariage, beaucoup de Canadiens mettent fin abruptement à leur jeunesse²⁸³.

Enfin, pour des paroisses similaires, il est intéressant de constater l'évolution démographique. Tout d'abord, pour comprendre en quoi ce choix s'enracine dans notre visée, voici quelques lignes tirées de l'Annuaire statistique de Québec 1929:

Le mouvement démographique de la province de Québec jusqu'à 1883, se retrace dans les registres d'état civil, conservés depuis l'origine de la colonie. En effet, dès leur arrivée au pays, les prêtres commencèrent à inscrire régulièrement les naissances, les mariages et les décès. Les archives du régime français révèlent, par exemple, pour l'année 1610, un enregistrement de dix-neuf décès. Cette coutume, solidement établie par une ordonnance de Louis XIV, en 1667, prit peu à peu force de loi. On trouvera dans les éditions antérieures de l'Annuaire statistique les données se rattachant à ces faits. Le Code civil de la province de Québec, chapitre premier, titre II, confirme notre législation concernant ces inscriptions. Ces actes doivent être enregistrés par les ministres du culte ou les fonctionnaires autorisés. Les certificats sont faits en double; une copie est déposée, dans le délai prévu par la loi, au greffe de la Cour supérieure du district et l'autre est consignée aux archives paroissiales²⁸⁴.

Cet extrait permet de vérifier la continuité historique de la forme étatique créée sous l'autorité du roi Louis XIV et la formidable machine administrative qui a traversé le temps de 1667 à 1929. Ces documents sont encore accessibles sous diverses formes, de la transcription sur papier à la version numérisée en passant par les nombreuses archives sur microfilms. Pour l'année 1911, on inscrit 15 254 mariages célébrés, 69 630 naissances catholiques et 4845 naissances protestantes, et 35 904 décès enregistrés. Quant à l'année 1921, on annonce 18 659 mariages célébrés, 81 994 naissances catholiques, 6755

²⁸³ Micheline Dumont, Michèle Jean, Marie Lavigne et Jennifer Stoddart. *Le Collectif Clio. L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal, Quinze, p. 364.

²⁸⁴ *Annuaire statistique de Québec 1929 – 16^e année*, sous la direction de G.-E. Marquis, Chef du Bureau des Statistiques. Québec, Secrétariat de la Province, 1929, p. 77.

naissances protestantes et 33 433 décès enregistrés²⁸⁵. Le Québec d'alors tournait autour de trois grands centres: Montréal, Québec et Trois-Rivières. Nous proposons de préciser les statistiques à partir des registres de quatre paroisses de grandeur similaire mais de régions différentes afin de vérifier si la stabilité de ces milieux s'avère et, par conséquent, s'il y a équilibre démographique. Nous avons ajouté une paroisse à la région montréalaise étant donné l'ampleur démographique de celle-ci. Comme l'intention des gens qui se mariaient était la mise au monde d'enfants afin d'assurer la pérennité de la nation canadienne-française, nous pourrions tirer quelques éléments de ces « portraits » situés dans le temps. La vie était réglée selon les rites de passage de l'Église catholique, dont le bâtiment trônait au cœur des villages –, lieu social important.

3.4.1 Paroisse Saint-Joseph-de-Soulanges²⁸⁶

Voici les principales caractéristiques de la paroisse Saint-Joseph de Soulanges – communément appelée « Les Cèdres ». Elle était et est encore une paroisse agricole située à l'ouest de Montréal, sur la route menant à la province de l'Ontario. Ce village est pratiquement demeuré inchangé depuis 1938, nonobstant les aménagements techniques de la modernité. Le registre paroissial est composé de 24 pages en 1911, de 24 pages en 1921 et de 16 pages en 1938.

Tableau 2
Saint-Joseph-de-Soulanges

Années	Baptêmes catholiques	Mariages catholiques	Sépultures catholiques
1911	63 enfants	12 unions	43 inhumations
1921	78 enfants	13 unions	24 inhumations
1938	31 enfants	9 unions	31 inhumations

On peut constater le surplus démographique (différentiel entre les naissances et les décès) en 1911 et en 1921, et l'égalité démographique en 1938. On peut aussi remarquer une

²⁸⁵ Ibid., p. 77.

²⁸⁶ *Registre de la paroisse Saint-Joseph de Soulanges* sur Ancestry.com (via Ancestry.ca). Actes d'état civil et registres d'églises du Québec (Collection Drouin), 1621 à 1967 (base de données en ligne). Provo, UT, USA.

certaine stabilité matrimoniale, toutes proportions gardées. Les couples étaient quasiment obligés de s'unir. C'était la coutume au cœur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français.

3.4.2 Paroisse Saint-Hilaire²⁸⁷

Caractéristiques: Saint-Hilaire était une paroisse agricole – maintenant devenue une banlieue privilégiée de Montréal – composée de deux sous-régions: un village situé en bordure de la rivière Richelieu et un secteur composé de propriétés agricoles de type « vergers » situé en montagne (mont Saint-Hilaire). Ce village – maintenant une ville nommée Mont-Saint-Hilaire – a grandement profité des changements vécus depuis 1940 au Québec. Le registre paroissial est composé de 21 pages en 1911, de 21 pages en 1921 et de 18 pages en 1938.

Tableau 3
Saint-Hilaire

Années	Baptêmes catholiques	Mariages catholiques	Sépultures catholiques
1911	39 enfants	8 unions	31 inhumations
1921	43 enfants	8 unions	40 inhumations
1938	30 enfants	8 unions	18 inhumations

On peut constater l'étonnante stabilité matrimoniale dans ce village, ainsi que l'équilibre démographique constant. Le surplus démographique n'est pas énorme. Depuis cette époque, la situation géographique de ce village, l'évolution des transports et d'autres facteurs ont permis un développement exponentiel de cette région. De village, on est passé à une ville développée en quelques décennies. Voici ce qu'écrivait l'historien Armand Cardinal à propos de l'évolution socioreligieuse de Saint-Hilaire:

En 1963, Saint-Hilaire acquiert le statut de ville avec plus de 3000 habitants et elle atteint 9200 habitants en 1980. Tout est changé. Dorénavant, bon nombre de fidèles naissent, vivent et meurent hors du cadre paroissial. Le tissu social, de

²⁸⁷ *Registre de la paroisse Saint-Hilaire* consulté sur Ancestry.com (via Ancestry.ca). Actes d'état civil et registres d'églises du Québec (Collection Drouin), 1621 à 1967 (base de données en ligne). Provo, UT, USA.

rural qu'il était, est devenu un tissu de banlieue; la paroisse est maintenant un lieu, et de moins en moins un lieu de séjour. Même encore en partie rurale, la paroisse Saint-Hilaire s'apparente, par certains côtés, à une paroisse urbaine²⁸⁸.

3.4.3 Paroisse Saint-Prosper de Champlain²⁸⁹

Voici les principales caractéristiques de la paroisse Saint-Prosper de Champlain. Elle était et est une paroisse agricole située entre Québec et Trois-Rivières, dans l'axe ferroviaire et routier est-ouest. Comme l'écrivait l'historien René Bacon, c'est « donc en 1848 que débutera la construction de l'église de la future paroisse de Saint-Prosper »²⁹⁰. Le village – prospère à l'ère du chemin de fer, durant la deuxième moitié du 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle – est en déclin depuis les années 1950.

Ce village au passé et au présent agricole est une « victime collatérale » des divers déplacements (socioreligieux, économique, politique) vécus depuis 1940 au Québec. L'exode rural de la deuxième moitié du 20^e siècle – favorisant les grandes villes – a été pour beaucoup dans la déchéance sociologique de ce milieu. Le registre paroissial est composé de 25 pages en 1911, de 22 pages en 1921 et de 19 pages en 1938.

Tableau 4
Saint-Prosper-de-Champlain

Années	Baptêmes catholiques	Mariages catholiques	Sépultures catholiques
1911	49 enfants	7 unions	23 inhumations
1921	43 enfants	9 unions	24 inhumations
1938	33 enfants	10 unions	19 inhumations

²⁸⁸ Armand Cardinal. *Les fondateurs de Saint-Hilaire*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Les Éditions Mille Roches, 1983, p. 165.

²⁸⁹ *Registre de la paroisse Saint-Prosper de Champlain* sur Ancestry.com (via Ancestry.ca). Actes d'état civil et registres d'églises du Québec (Collection Drouin), 1621 à 1967 (base de données en ligne). Provo, UT, USA.

²⁹⁰ René Bacon. *Saint-Prosper de Champlain. Les années de fondation, 1845-1855*. Cahier numéro 2. Saint-Prosper de Champlain. Éditions du Bien Public, 1981, p. 53.

On peut constater la stabilité matrimoniale et le surplus démographique (différentiel entre les naissances et les décès). En parcourant ce village, nous pouvons constater l'inévitable déclin d'une telle municipalité qui s'est développée du milieu du 19^e siècle jusqu'en 1940 – à la faveur du développement du réseau ferroviaire et de sa proximité de Trois-Rivières. De plus, depuis 1940, on constate un appauvrissement senti et constant dans cette région.

3.4.4 Paroisse Notre-Dame de Foy à Sainte-Foy²⁹¹

Caractéristiques: la paroisse Notre-Dame de Foy (Sainte-Foy) était une paroisse située dans la banlieue de Québec. Elle est maintenant un secteur privilégié intégré à la Ville de Québec, bénéficiaire sociologique des mutations observées depuis 1940. Le registre paroissial est composé de 20 pages en 1911, de 22 pages en 1921 et de 24 pages en 1938.

Tableau 5
Sainte-Foy

Années	Baptêmes catholiques	Mariages catholiques	Sépultures catholiques
1911	45 enfants	7 unions	17 inhumations
1921	48 enfants	4 unions	27 inhumations
1938	43 enfants	12 unions	19 inhumations

On peut constater à la fois une certaine instabilité matrimoniale et un surplus démographique notable (différentiel entre les naissances et les décès). La proximité de la ville de Québec peut-elle expliquer ce fait? Au tournant des années 2000, cette paroisse et la ville correspondante ont été englobées dans la grande Ville de Québec à l'occasion des fusions municipales ayant eu lieu autour des grands centres urbains (Québec, Montréal, Longueuil, etc.). Nous pouvons imaginer que les anciennes familles du lieu continuent de s'identifier au toponyme Sainte-Foy mais, à notre époque, on parle plutôt de la Ville de Québec. Pouvons-nous évoquer ici un autre effet de la « déconstruction » des milieux de vie ou bien est-ce plutôt l'inéluctable mouvement de l'urbanisation?

²⁹¹ *Registre de la paroisse Notre-Dame-de-Foy* sur Ancestry.com (via Ancestry.ca). Actes d'état civil et registres d'églises du Québec (Collection Drouin), 1621 à 1967 (base de données en ligne). Provo, UT, USA.

3.4.5 Observations

En parcourant les registres de ces quatre paroisses, nous constatons la stabilité relative de ces milieux de vie et la progression démographique de ces communautés francophones jusqu'aux portes de la Deuxième Guerre mondiale. Les rites de passage catholiques sont le terreau naturel où la famille se retrouve. Nous sommes au cœur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français de longue souche. Précisons l'importance de la pratique du mariage avant 1940 (et jusqu'en 1960) au Québec à la lumière du propos de Philippe Garigue, doyen de la Faculté des Sciences sociales de l'Université de Montréal en 1962. Son texte apparaît comme une photographie du Québec au tournant des années 1950-1960, soit avant les effets de la Révolution tranquille:

Quoiqu'il soit possible d'analyser la vie familiale des Canadiens français sans parler de la question du mariage, il semble cependant que la présentation des valeurs familiales ne saurait être complète sans mentionner l'orientation culturelle des Canadiens français envers le mariage. Et ceci parce que le mariage est chez les Canadiens français un des buts fondamentaux de la vie. Le mariage est souvent présenté comme étant la confirmation de l'âge adulte ... Mais le mariage n'est pas considéré comme une fin en soi. Il est important parce qu'il est la fondation d'une nouvelle famille, d'un nouveau foyer²⁹².

Jusqu'en 1940 assurément, le mariage avait une fonction sociale indissociable de la fécondité. Se marier était-il une question d'amour ou de devoir? L'auteur Garigue explique:

Les caractéristiques de la sélection du conjoint confirment ce qui a déjà été dit sur la tendance « institutionnelle » des valeurs familiales canadiennes françaises. Plus ou moins inconsciemment, le choix du conjoint se trouve « institutionnalisé » par des normes qui prédisposent à la création d'une vie familiale dans laquelle les notions de « responsabilités », de « vocation de mère », de « service aux autres », prédominent. L'analyse indique aussi que la tendance des jeunes est d'accepter l'influence du groupe familial et même de la parenté, de faire un choix en conformité aux normes établies²⁹³.

²⁹² Philippe Garigue. *La vie familiale des Canadiens français*. Montréal / Paris, Les Presses de l'Université de Montréal / Les Presses universitaires de France, 1962, p. 81.

²⁹³ Ibid., p. 87.

Une analyse des registres paroissiaux confirme que la stabilité familiale est en lien direct avec l'encadrement rituel religieux proposé par la paroisse de résidence. Autrement dit, la vie familiale était réglée en fonction de l'organisation paroissiale. Il s'agit-là d'une caractéristique de cet *habitus*. Cela ne veut toutefois rien dire de la vie intime des personnes, de leur consentement intérieur, de leur foi, ni des attentes réelles des membres du couple. On constate que le mariage au Québec, avant 1940, avait pour but premier l'engendrement d'enfants afin de favoriser la pérennité de la société canadienne-française. La Loi Mercier (douze enfants), dont nous avons fait mention précédemment, n'était qu'un autre épisode – éstatique cette fois-ci – de ce contrôle descendant de la vie familiale au profit de la collectivité. Les dispositions habituelles des gens tournaient autour des rites catholiques. Le caractère grégaire de la vie quotidienne était manifeste. Le mariage était le passage obligé de la vie de couple et de l'enfantement. Cela allait de soi.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : Les fonctions du mariage

Cette première partie a été l'occasion de faire un voyage dans le temps. On ne pouvait faire l'économie de ce périple. Comprendre le Québec actuel, ses choix – notamment sa législation sur l'institution civile du mariage et la distance qui sépare celle-ci de la conception de l'Église catholique – ne pouvait se faire sans jeter un regard dans le rétroviseur, sans apprécier à sa juste valeur le déploiement et l'incroyable pérennité de la pratique du mariage religieux catholique chez les francophones du Québec. Nous avons pu saisir la source, le développement, la profondeur, la force et la stabilité de l'*habitus* socioreligieux canadien-français depuis la création du Québec jusqu'en 1940. Les fonctions du mariage étaient multiples et ancrées dans une histoire où l'Église a exercé un pôle identitaire majeur. Prenons le temps de rappeler les diverses fonctions du mariage catholique chez ceux que l'on nommait alors les « canadiens-français ».

- 1) Tout d'abord, le mariage catholique allait de soi. C'est ce qui ressort de cette étude historique. Pour former un couple viable socialement, il fallait incontestablement se marier à l'église. L'*habitus* socioreligieux canadien-français en mariage doit être compris comme étant fortement ancré dans la vie quotidienne, dans les manières de vivre. Faire autrement n'était pratiquement pas envisageable. Cette première *fonction sociale et publique* ne souffre que de peu d'exceptions entre 1640 et 1940. Cela allait de soi. Il s'agissait d'une étape obligée vers l'âge adulte pour les personnes qui voulaient vivre en couple. Il fallait annoncer l'événement dans la collectivité (la publication des bans de mariage) et s'assurer du soutien du groupe. Par l'universalité de cette « gestion du couple », on assurait la stabilisation du milieu social. Cette fonction sociale était concomitante avec l'encadrement de la vie sexuelle et l'engendrement d'enfants,

par la création d'une unité familiale. Il s'agit ici de la deuxième fonction du mariage que nous nommons la *fonction d'engendrement*. La pression sociale était telle que l'engendrement d'enfants devait se faire dans le cadre du mariage.

- 2) Par ailleurs, on a démontré que cette fonction d'engendrement avait été instrumentalisée par l'État pour assurer – dans un premier temps – le développement colonial de la Nouvelle-France (l'arrivée des « Filles du roi » de 1663 à 1673) à l'époque du roi Louis XIV, et – dans un deuxième temps – pour favoriser l'occupation du territoire québécois (la « Loi des douze enfants » d'Honoré Mercier, fin du 19^e siècle et début du 20^e). Cette *sous-fonction utilitaire* du mariage avait pour but d'assurer la pérennisation du fait français en Amérique et le maintien d'un pouvoir économique sur l'immense territoire québécois. Dans la culture populaire demeure l'idée de l'obligation du devoir conjugal et du récit que l'on pourrait titrer ainsi: « Ne pas empêcher la famille » (traduction: ne pas empêcher la naissance d'enfants). La proverbiale forte natalité des canadiens-français – visible lors de l'analyse des registres de baptêmes – confirme ce fait de manière éloquente. Bien sûr, à la lecture de différentes sources généalogiques, on s'aperçoit que des enfants sont nés hors mariage. On identifiait ceux-ci comme étant des « enfants naturels ». Chaque système ayant ses exceptions, plusieurs de ces enfants ont été, soit reconnus par les nouveaux époux, soit adoptés dans le cadre d'un système social organisé (crèches ou orphelinats; bien que ce mot ait, à notre époque, une connotation négative à cause de divers scandales).
- 3) Bien entendu, le mariage catholique à l'église avait une *fonction d'appartenance religieuse* indéniable. Dans chaque village et dans chaque ville existait une ou des paroisse(s) d'appartenance. De l'origine du Québec jusqu'aux années 1960 – tant dans les milieux agricoles que citadins –, chaque couple faisait partie d'un quartier ayant son église propre ou d'une paroisse agricole donnée. Montréal était

connue comme étant la « ville aux cent clochers »²⁹⁴, donc aux multiples lieux d'appartenance. La vie de la personne était réglée en fonction des rites de passage catholiques: baptême, mariage et sépulture, sans oublier les fêtes chrétiennes (Noël, Pâques, Action de grâce, etc.). L'industrialisation et l'urbanisation de la fin du 19^e siècle et du début du 20^e – une modification majeure à la dimension socioéconomique de l'*habitus* – n'a pas été l'occasion de l'abandon du mariage catholique, de l'amenuisement de la fonction d'appartenance religieuse, loin s'en faut. Il y a eu déplacement de l'organisation sociale, de la campagne vers la ville, mais l'appartenance religieuse a été maintenue dans ce passage socioéconomique, du moins jusqu'en 1940. Notons que la gestion des registres civils et religieux était confiée en partie à l'Église catholique. L'identité générale des francophones était de facture catholique. À cette fonction d'appartenance religieuse, il y avait une ce que nous nommons la *sous-fonction de la mémoire*. La mémoire était à la fois française et catholique avec ses récits reliés à la survivance francophone dans une mer anglophone.

- 4) Nous avons également vu que le mariage avait une *fonction de positionnement social*. On parle ici des mariages d'intérêts, parfois consanguins, permettant le maintien du niveau social, de faire des gains politiques et économiques. Nous avons montré quelques exemples de mariages stratégiques, notamment des alliances entre familles seigneuriales. Lors de la Conquête (1759), étant donné que le mariage chez les Anglais et chez les Canadiens-français partageaient cette fonction de positionnement social, nous avons vu que le mariage stratégique avait été utilisé par diverses familles à des fins de conservation du statut social, du pouvoir économique et du territoire seigneurial. Le mariage entre William Grant et la veuve du Baron de Longueuil – conclu très tôt après la Conquête anglaise – en est l'exemple le plus probant. Comprendre les mutations socioreligieuses réalisées au Québec depuis 1940, c'est également une occasion de se souvenir du chemin parcouru depuis le système féodal français jusqu'au respect de la liberté

²⁹⁴ « Montréal, ville aux cents clochers ». Brochure Web. Montréal, Église catholique à Montréal, 2016. Consultation le 18 août 2017. Source: <http://www.diocesemontreal.org/blog/375vm/montreal-ville-aux-cents-clochers/>

de la personne en passant par l'extraordinaire sagesse de nos aïeules et de nos aïeux qui, malgré tous les chambardements sociopolitiques et économiques, ont cru que le mariage avait de la valeur. L'incroyable stabilité de l'*habitus* socioreligieux canadien-français, visible par l'étude du mariage catholique chez les francophones du Québec, permet de révéler les marqueurs identitaires qui caractérisaient la vie des canadiens-français. Étudier les mutations à travers la lunette de cette institution centrale du développement du Québec, n'est-ce pas une opportunité unique pour comprendre notre société?

Dans la première partie de cette thèse, nous avons présenté la genèse et le développement de l'*habitus* socioreligieux canadien-français, ainsi que sa formidable stabilité durant les trois premiers siècles d'existence du Québec. Dans la deuxième partie de cette thèse, nous présenterons des paramètres de la rapide transformation de cet *habitus* à la lumière de l'influence d'événements et de récits qui ont marqué, sinon l'humanité occidentale, du moins l'humanité francophone du Québec. Une certaine rupture du lien filial et historique est apparue durant la période 1940-2001. Il est utile et nécessaire d'en comprendre les méandres et les fondements.

DEUXIÈME PARTIE

MUTATIONS SOCIORELIGIEUSES ENTRE 1940 ET 2001: DÉCONSTRUCTION DE L'*HABITUS* CANADIEN- FRANÇAIS

INTRODUCTION

Cette deuxième partie de la thèse est divisée en deux chapitres complémentaires. Le premier est consacré à des récits qui ont exercé une certaine influence, voire une influence certaine, sur le développement de la pensée religieuse contemporaine, notamment chez les élites francophones du Québec et, par ricochet (programmes politiques, élections, réformes, influences médiatiques, éducation, etc.), sur la population francophone en général. Ces récits post-Deuxième Guerre mondiale ont eu des répercussions sur la compréhension et la définition même des concepts de liberté et d'égalité. L'Église catholique a emboîté le pas dans le cadre d'une extraordinaire opération de mise-à-jour de sa théologie et de ses dogmes dont les effets ont été ressentis jusqu'au Québec. Il y a eu un changement de cadre.

Dans le chapitre suivant, nous constaterons et nous démontrerons les effets de ces récits internationaux jumelés à d'autres récits nationaux dans les mutations socioreligieuses chez les francophones du Québec et la déconstruction de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Ce qui allait de soi ne va plus. Ces transformations ont culminé dans la réécriture des textes de lois, tant au niveau civil qu'au niveau religieux et dans une redéfinition des rapports sociaux. On parle donc ici d'une généalogie de la rupture, de la déconstruction, des conditions d'émergence des mutations socioreligieuses chez les francophones du Québec depuis 1940. C'est le rapport au passé qui est déstructuré, déconstruit, en rupture de lignée.

CHAPITRE 4: Des récits de la liberté et des droits humains

4.1 Découvrir la « personne »

Ce qui apparaît intéressant lorsqu'on lit les auteurs contemporains du second conflit mondial, c'est l'apparition récurrente de la question de l'humanité, non comme collectivité, mais dans son unité première: la personne. À cette unité est associée le mot « liberté », d'une profonde importance à la suite d'une guerre durant laquelle la liberté de plusieurs a été niée, bafouée.

4.1.1 Un récit occidental: le nouvel an « 0 » de l'humanité

Cette époque du 20^e siècle (deuxième conflit mondial et ses suites) a engendré la possibilité du néant de l'humanité, de la case « 0 » de l'être humain, de sa profonde inhumanité, de son non-être. Plusieurs ont refusé et refusent encore de comprendre la réalité de ce précipice humain – ce qui a engendré, depuis, l'émergence d'autres conflits d'une cruauté égale ou supérieure aux atrocités commises auparavant et largement diffusées grâce aux nouvelles techniques et technologies de l'information²⁹⁵. Une certaine déconstruction des modèles existants était nécessaire afin de comprendre l'essence de l'humanité. Une forme de progressisme non-religieux prend la position de tête. Nous reprenons ici la définition du progressisme que propose le sociologue Mathieu Bock-Côté:

À sa manière, le progressisme est une révélation: la civilisation dans laquelle nous vivons est radicalement inacceptable. La révélation exige non pas un patient travail de réfection de l'ordre humain, mais bien sa mise en accusation au nom

²⁹⁵ Il y a eu des atrocités commises auparavant mais l'effet médiatique était moindre.

d'une autre histoire à écrire, celle qui pourrait enfin se soustraire à la domination et à l'hétéronomie²⁹⁶.

Le christianisme européen avait vécu plusieurs phases de déconstruction mais là, on en était à déconstruire de façon majeure l'imaginaire collectif – on désirait changer de plan de manière drastique. C'est ainsi que le théologien Pierre Gisel explique ce mouvement de déconstruction de l'univers chrétien en Occident; ce qui peut nous aider à comprendre le mouvement qui a pris forme après 1945:

La déconstruction – mais le christianisme la portait déjà dans ce qui s'en exorbite dans notre société contemporaine – « déclôt notre pensée: là où la raison des Lumières ... jugeait devoir se fermer à toute dimension de « dehors », il convient de rompre la clôture pour comprendre que c'est de la raison et par elle que vient la poussée, la pulsion ... du rapport ici même avec l'infini dehors. Déconstruire le christianisme veut dire: ouvrir la raison même, voire à sa déraison²⁹⁷.

En ce sens, Gisel partage en partie la posture de Marcel Gauchet lorsqu'il nomme cette prise de conscience « désenchantement » et l'explique comme étant le passage d'un monde organisé par la religion à un monde organisé sous d'autres bases. C'est l'un des aspects de la posture de Gauchet, voire le cœur de son propos:

Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle le juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine. C'est l'examen de ce processus de dissolution et de retournement de l'immémoriale emprise organisatrice du religieux que nous avons privilégié. Le rôle passé de l'ordre des dieux est ici éclairé, autrement dit, par son effacement présent, à la lumière à la fois de la défection qui nous en distancie et de la métamorphose qui nous y lie. L'intelligence de la religion depuis ses origines et dans ses mutations principales n'est pas séparable de l'effort pour comprendre l'immense transformation qui nous a faits et qui s'est opérée à la faveur du désenchantement du monde. L'expression a chez Weber une acception strictement définie – « l'élimination de la magie en tant que technique de salut »²⁹⁸.

²⁹⁶ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 92-93.

²⁹⁷ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 40.

²⁹⁸ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. I.

Pierre Gisel a proposé le concept de « dépassement » pour qualifier ce changement de plan. Il le situe dans l'évolution du rapport théologique au monde. Ce concept de « dépassement » se situe au cœur de la tradition chrétienne, notamment dans sa séparation du judaïsme avec lequel il partage une partie de ses textes fondateurs: « Cette thématique du dépassement hante l'Occident. Elle est énoncée au cœur du rapport que le christianisme (le « nouveau »?) entretient avec le judaïsme (l'ancien?) chez l'apôtre Paul notamment »²⁹⁹. N'est-ce pas au cœur même du christianisme que l'on retrouve les sources d'un tel dépassement, d'une telle rupture? N'y a-t-il pas deux « testaments », soit un ancien et un nouveau?

4.1.2 Le début d'une forme de désenchantement?

La Deuxième Guerre mondiale est à l'origine d'une forme profonde de désenchantement. Elle a mis l'humain devant la possibilité du néant, de sa propre finitude matérielle. C'était l'échec retentissant de plusieurs hyperbiens, de plusieurs eschatologies³⁰⁰. Nous reprenons ici le propos de Jean-Paul Sartre lorsqu'il écrit:

Ainsi, au moment où je me demande: « Est-il une conduite qui puisse me révéler le rapport de l'homme avec le monde? », j'admets par principe la possibilité d'une réponse négative telle que: « Non, une pareille conduite n'existe pas ». Cela signifie que nous acceptons d'être mis en face du fait transcendant de la non-existence d'une telle conduite. On sera peut-être tenté de ne pas croire à l'existence objective d'un non-être; on dira simplement que le fait, en ce cas, me renvoie à ma subjectivité: j'apprendrais de l'être transcendant que la conduite cherchée est une pure fiction. Mais, tout d'abord, appeler cette conduite une pure fiction, c'est masquer la négation sans l'ôter³⁰¹.

Mais que faire? Alors que le monde découvrait les horreurs de ce conflit (camps de concentration, folie des idéologies extrêmes et exclusives, péril nucléaire, etc.), on a cru bon de créer une institution internationale (ONU), de proposer un cadre légal universel (DUDH, 1948). L'humanité était au bord du précipice (qu'elle visite à l'occasion depuis,

²⁹⁹ Pierre Gisel. « La généalogie de l'Occident, lieu de l'exercice théologique aujourd'hui », dans *Théologie et culture: hommage à Jean Richard*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 67.

³⁰⁰ Nous utilisons sciemment le terme « eschatologie » dans son acception courante, c'est-à-dire la façon de comprendre le destin de l'humanité, d'en concevoir la finalité ultime.

³⁰¹ Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, p. 39.

hélas!) et il fallait trouver un lieu de rencontre neutre où l'être humain serait le sujet principal. Une sorte d'utopie naît de ce questionnement nihiliste, en écho à la posture de Sartre. L'être humain peut-il exister pour lui-même, sans référence à un Dieu? Le sociologue Mathieu Bock-Côté propose cette interprétation de ce mouvement de création d'une nouvelle forme d'humanisme, bien que son propos se situe à une époque ultérieure, sous forme d'une critique de la philosophie « multiculturaliste »:

La fureur nihiliste qui anime la passion de la déconstruction est tendue vers une quête religieuse de l'homme originel, de l'homme d'avant la chute, d'avant la division du monde en sexes, en religions, en civilisations, en peuples et en États. L'homme d'avant la domination, en quelques sortes, l'homme communiant pleinement avec l'humanité³⁰².

4.1.3 Le récit des droits humains

L'Organisation des Nations-Unies (ONU) est également une forme d'hyperbien, mais sans la contrainte d'un résultat eschatologique appréhendé. Cette institution propose un modèle ouvert d'humanisme basé sur la gestion des droits humains. On parle ici d'un humanisme inclusif car il ne commande pas l'exclusion du religieux et du non-religieux. Lieu de rencontre, de négociation, d'expression, les Nations-Unies ont tout de même été l'occasion de discuter, de comprendre l'humanité avant une autre destruction nucléaire (du moins, pour l'instant). Il faut lire le préambule de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (1948) pour vérifier la teneur du changement de plan proposé à l'humanité. Voici un extrait significatif qui représente bien le mouvement initié à la sortie de la guerre et qui influence les États membres, notamment en ce qui a trait à l'égalité des droits:

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde. Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde

³⁰² Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 316.

où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme³⁰³.

Les Nations-Unies reprenaient en somme le chantier largement miné enclenché lors des débats qui ont eu cours à l'occasion de la Révolution française (1789 et suivantes) mais dont les réponses civiles et religieuses n'avaient apparemment pas donnés tous les fruits escomptés selon le sociologue des religions, Frédéric Lenoir:

La Révolution française constitue le premier moment d'une fracture profonde entre deux France: la France catholique fidèle à Rome et la France républicaine (incluant des catholiques) qui lutte ouvertement contre l'Église romaine pour imposer l'idéal républicain. Le principe de séparation du religieux et du politique et l'article X de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen qui stipule que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public institué par la loi », ne sont pas à l'origine directe du conflit (...). Le refus du pape d'entrer dans cette logique de sécularisation conduit les députés, en janvier 1791, à l'imposer par la force et à exiger de tous les prêtres de prêter serment à la Constitution civile du clergé³⁰⁴.

Bien entendu, la mouture onusienne des Droits de l'Homme ne va pas dans le sens d'une imposition par la force mais bien en misant sur la bonne volonté des personnes et des peuples. Une démarche plus longue mais qui a déjà portée ses fruits. Ce désenchantement de l'humanité – du moins en Occident – était enclenché depuis un certain temps. Le deuxième conflit mondial a été une sorte de révélateur de ce changement d'allégeance – d'un Dieu vers l'humain. Marcel Gauchet résume ainsi cette transformation qu'il situe à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e, notamment en ce qui concerne la liberté humaine:

Il y a les étiquettes de partis et puis il y a le phénomène source, le renversement libéral, soit l'entrée de la liberté dans l'organisation de l'établissement humain sous l'effet de l'orientation historique. Elle revêt un triple aspect: l'émancipation de la société civile, l'émancipation des membres de cette société (et du marché qui les lie), l'inversion du rapport entre pouvoir et collectivité³⁰⁵.

³⁰³ « Déclaration universelle des droits de l'Homme ». New York, Organisation des Nations Unies. Version numérique consultée le 12 février 2017: <http://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>

³⁰⁴ Frédéric Lenoir. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris, Fayard / Pluriel, 2010, p. 30.

³⁰⁵ Marcel Gauchet. *La crise du libéralisme. 1880-1914. L'avènement de la démocratie, II*. Paris, Gallimard, 2007, p. 9.

Mais ce désenchantement ne cache-t-il pas autre chose? Ce changement de cadre, de la transcendance vers l'immanence, nous semble plutôt être le symptôme d'une quête inachevée plutôt que l'émergence d'une sorte d'hyperbien définitif. Cette question est portée par le théologien Pierre Gisel en ces mots:

Quel effacement de transcendance dans la société contemporaine? En profilant les choses de façon resserrée, on pourrait énoncer ainsi ce qui commande ici l'interrogation: l'effacement de la transcendance dans le socioculturel contemporain doit-il être interprété et apprécié comme un accomplissement heureux du motif d'un Dieu vidé de sa toute puissance ou comme le lieu symptomatique de données plus problématiques?³⁰⁶

Assistons-nous réellement au passage d'un cadre transcendant vers un cadre immanent chez les francophones du Québec depuis 1940? Ce qui semble se dégager des statistiques sur le mariage. Avons-nous assisté à la mort de la religion dans notre société? Vu le nombre d'églises transformées en condos ou déconstruites³⁰⁷, on pourrait le croire mais ce serait faire une lecture bien courte de la vivacité du phénomène religieux dans une société donnée, car comparer deux époques aux contraintes sociales différentes peut être hasardeux si l'on ne peut sonder les cœurs et les esprits. Parce que les couples se mariaient quasi unanimement à l'église à une époque donnée ne peut laisser présumer de l'intention religieuse car le geste était fait de manière obligatoire, dans le cadre d'un plan formel admis depuis des siècles. Si ces couples avaient eu le choix, l'auraient-ils fait? On peut présumer un recadrage du religieux dans un contexte où la liberté humaine permet de rencontrer le religieux dans un rapport de désir plutôt que par obligation. Ce rapport n'est ainsi plus conçu comme une contrainte sociale ou la manifestation d'un pouvoir institutionnel sur la personne.

³⁰⁶ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 49.

³⁰⁷ Nous pensons, par exemple, à la destruction de l'église Christ-Roi située à La Prairie et construite en 1954. Martine Veillette. « L'église Christ-Roi à La Prairie n'est plus » dans le journal *Le Reflet*, édition numérique du 24 mars 2017. Source: http://www.lereflet.qc.ca/actualites/societe/2017/3/24/l_eglise-christ-roi-nest-plus.html

À notre époque, on constate la coexistence d'au moins deux *habitus* car le mariage de facture traditionnelle est encore en relative bonne « santé ». La désaffection du mariage n'est pas complète alors même que l'*habitus* québécois actuel est apparemment plutôt antireligieux, hostile aux institutions religieuses et, même aux institutions étatiques de tous ordres (par exemple, la popularité grandissante de l'école privée au détriment d'une école publique issue des changements sociaux des années 1960).

4.2 La posture de Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Nous suggérons de comprendre les écrits de Jean-Paul Sartre comme une contribution majeure à la réflexion sur la liberté de la personne. Dans son ouvrage écrit au « cœur de la tempête » (Deuxième Guerre mondiale) et intitulé *L'être et le néant*³⁰⁸, Sartre annonce sa conviction ainsi: « La condition première de l'action, c'est la liberté ... Il convient, en effet, de remarquer d'abord qu'une action est par principe intentionnelle »³⁰⁹. Il met ainsi en scène les composantes essentielles du débat qui a cours encore aujourd'hui, à savoir: la liberté réelle de la personne; son intention de demeurer libre; son consentement à renoncer à la liberté pour un mieux-être collectif. Cela s'avère fondamental pour comprendre la transformation du mariage, même si propos n'avait pas cette visée. Il faut ici distinguer entre les catégories émises par Sartre et ses positions politiques ultérieures. Il ne s'agit pas d'endosser l'ensemble de l'œuvre du philosophe mais bien d'en tirer des éléments descriptifs du concept de liberté en lien avec la possibilité de choisir son destin.

4.2.1 Liberté et intention

Nous l'avons déjà évoqué: le deuxième conflit mondial a été le lieu de la déshumanité, de la perte de repères, de la possibilité du néant. Pour le philosophe Sartre, l'intention suppose une action vers l'assouvissement d'un manque, de ce qui n'est pas, d'une forme de néant existentiel, du désir comme possibilité de remplir le vide: « L'adéquation du résultat à l'intention est ici suffisante pour que nous puissions parler d'action. Mais, s'il

³⁰⁸ Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, 676 p.

³⁰⁹ Ibid., p. 477.

doit en être ainsi, nous constatons que l'action implique nécessairement comme sa condition la reconnaissance d'un « desideratum », c'est-à-dire d'un manque objectif ou encore d'une négativité »³¹⁰. Sartre repose en partie son argumentaire sur la nécessité de la « décision libre » comme moteur de changement afin d'effectuer un basculement vers un autre état, vers celui de la décision personnelle, alors que tout hyperbien exclusif³¹¹ demande l'adhésion aveugle et la subordination au collectif³¹²:

Car il faut ici inverser l'opinion générale et convenir de ce que ce n'est pas la dureté d'une situation ou les souffrances qu'elle impose qui sont motifs pour qu'on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde; au contraire, c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous décidons qu'elles sont insupportables³¹³.

Pour Sartre, la liberté suppose le choix entre l'existence et la non-existence. La liberté de la personne devient le critère par lequel l'existence peut réellement advenir: « En effet, dès lors qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la position d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant »³¹⁴. Plus loin, il écrit: « l'acte est l'expression de la liberté »³¹⁵. Cette liberté suppose l'émergence d'un cadre conceptuel qui la permette. Un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme ne peut reconnaître une telle liberté car celle-ci ne peut que remettre en question son autorité. Le basculement du cadre s'avère ainsi nécessaire. Le nouveau cadre devra tenir compte des possibilités qui émanent de la liberté reconnue, dont la propre contestation du cadre préexistant n'est pas le moindre des effets.

Par contre, dans la pratique concrète de la politique, Sartre faisait partie de celles et de ceux qui espéraient l'émergence d'une société très différente de la précédente; une

³¹⁰ Ibid., p. 477-478.

³¹¹ L'exclusivité suppose la négation, la non « prise en compte » d'un point de vue divergent, différent.

³¹² L'individualisme exacerbé peut également devenir un hyperbien exclusif en ce sens que l'individu devient l'autoréférence de sa propre existence hors collectivité.

³¹³ Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 479.

³¹⁴ Ibid., p. 480.

³¹⁵ Ibid., p. 482.

société inspirée de l'eschatologie communiste, de facture athée. Cette posture idéologique est devenue populaire en France et ailleurs – avec des résultats très mitigés de l'ordre d'hyperbiens exclusifs niant la liberté des agents. Sans diminuer l'apport de Sartre quant à la redéfinition du concept de liberté, on ne peut omettre la critique du mouvement social de tendance communiste qu'il avait adopté; dont voici la teneur à partir du propos de Mathieu Bock-Côté:

La faune intellectuelle française des années 1950 en a donné un exemple particulièrement frappant: être ou ne pas être membre du PCF (ndlr: Parti communiste de France), telle était la question. Plusieurs crurent trancher la poire en deux en devenant « compagnons de route », Raymond Aron les appelait les « communisants » (...). Le parcours de Sartre, premier parmi les compagnons de route, chef de file des communisants, est ici exemplaire. En fait, c'est dans l'intelligentsia que le communisme trouvera ses militants les plus convaincus³¹⁶.

Malgré cette critique, on peut convenir que l'ouverture à d'autres points de vue que celui qui correspondait aux paramètres inhérents au cadre conceptuel existant ait pu faire des adeptes. On présente la possibilité légitime de contester l'*habitus* ambiant dans une société donnée. Alors qu'il était socialement difficile de penser sa vie hors du champ religieux – et du religieux catholique dans le Québec pré-1940 –, là on assiste à la naissance d'une nouvelle possibilité. La liberté suppose l'émergence d'un espace de décision. En 1946, Jean-Paul Sartre a reçu un accueil médiatique senti chez l'élite montréalaise comme en fait foi cet extrait d'un document de Bibliothèques et Archives nationales du Québec (BAnQ):

Après avoir été annoncée dans les pages mondaines des grands quotidiens montréalais, la conférence de Sartre du 10 mars fait aussi noircir du papier le lendemain, alors que *La Patrie*, *Le Canada* et *La Presse* offrent, sur un ton neutre, un long compte rendu de la présentation et qu'une photo du philosophe paraît même à la une du Canada. Ce même journal publie le lendemain une caricature de Sartre, œuvre de Robert LaPalme. Pendant ce temps, au Devoir, André Langevin tourne d'abord en dérision le caractère mondain de l'événement et le physique du conférencier, avant de passer à une relation plutôt fiable de la conférence. Durant sa présentation, Sartre dresse un portrait des orientations prises par la littérature française au contact de la guerre, et de l'engagement de l'écrivain mené par une

³¹⁶ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 69.

liberté individuelle qui ne peut, conformément à l'existentialisme tel qu'il le propose, être réellement atteinte que si tous les hommes sont libres³¹⁷.

Toutefois, la venue de Jean-Paul Sartre au Québec avait été très mal accueillie par les autorités ecclésiastiques de l'époque. La posture existentialiste de Sartre dérangeait les élites catholiques mais enchantait les voies qui émergeaient ainsi que la faune mondaine. On peut donc prouver que la posture de Sartre a trouvé un certain terreau dans divers milieux du Québec catholique d'alors malgré les tentatives de censurer son discours. C'est du moins ce qui transparaît dans un texte d'Yvan Cloutier, alors qu'il était professeur au Collège de Sherbrooke et à l'Université de Sherbrooke:

La circulation du discours sartrien présente un danger lorsque des individus ou des groupes appliquent au contexte québécois la conception du monde de Sartre. Julia Richer met les lecteurs en garde contre toute volonté d'appropriation du message. Elle consent à ce qu'un public averti s'informe sur Sartre, mais elle dénonce l'engouement colonial qui pourrait inciter des jeunes à faire sienne une vision du monde en contradiction avec l'idéal de vie catholique. D'ailleurs, Sartre avait lui-même affirmé le caractère incompatible de sa philosophie par rapport au catholicisme, jugement repris dans le sous titre du compte rendu de la conférence publié par *La Presse*³¹⁸.

On voit bien ici poindre l'effervescence post-Deuxième Guerre mondiale et le foisonnement des idées émergentes. Cloutier, dans la présentation de son article, rappelle le contexte de l'époque et l'éclatement appréhendé du cadre transcendant, hiérarchique qui encadrait le champ socioreligieux: « L'analyse d'une brèche importante mais brève dans le champ intellectuel montréalais des années quarante contribue à la compréhension des conditions de l'exercice du contrôle de l'opinion publique là où, grâce à l'action des journaux, la société civile acquiert une autonomie relative par rapport à l'institution

³¹⁷ Simon Mayer, bibliothécaire. « Jean-Paul Sartre à Montréal », dans *Dossier: La philosophie au Québec*. Montréal, Direction de la Collection nationale et des services spécialisés, Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ). Document numérique consulté le 19 août 2017. Source: http://www.banq.qc.ca/a_propos_banq/publications/a_rayons_ouverts/aro_91/aro_91_dossier2.html

³¹⁸ Yvan Cloutier. "Sartre à Montréal en 1946: une censure en crise." *Voix et Images* 232. Montréal, Université du Québec à Montréal, 1998, p. 277-278. Article consulté sur erudit.org. Source: <https://www.erudit.org/fr/revues/vi/1998-v23-n2-vi1339/201365ar.pdf>

religieuse »³¹⁹. Il n'en demeure pas moins utile de considérer des parties de la posture de Sartre afin de comprendre les déplacements socioreligieux opérés.

Dans un reportage à propos d'une enquête policière sur Jean-Paul Sartre – confirmant l'influence de cet auteur dans certains cercles –, le journaliste de la Presse canadienne, Jim Bronskill, écrivait: « Sartre a transcendé le monde de la philosophie politique, devenant un monument de la culture populaire, incarné par la vague hippie des années 1960 »³²⁰.

Enfin, l'œuvre de Jean-Paul Sartre a imprégné l'enseignement de la philosophie au Québec. La population a été touchée directement par cet enseignement obligatoire au niveau collégial (Cégep). Dans l'extrait suivant d'un livre de Jacques Beaudry³²¹ sur le philosophe Roland Houde, on retrouve des traces de l'influence de la pensée de Sartre dans cet enseignement:

Sur la présence de Sartre au Québec au milieu des années 40, Roland Houde — qui, jeune étudiant en philosophie à l'Université de Montréal, avait suivi, en 1947, le cours d'histoire de la philosophie donné par le philosophe Jacques Lavigne qui n'avait pas manqué, alors, de parler, bien sûr, entre autres, des Maritain et Gilson mais aussi de Gabriel Marcel, d'Albert Camus, de Simone de Beauvoir et de Jean-Paul Sartre, Houde, donc, a produit et fait paraître, en 1980, dans *La petite revue de philosophie du Collège Édouard-Montpetit*, « Sartre ici — bibliographie anatomique (préliminaire) ». Cette bibliographie, dédiée à Guy Sylvestre et quelques autres, allait inciter un professeur de philosophie [13] de Sherbrooke, Yvan Cloutier, à entreprendre une recherche doctorale (toujours en cours) en partie exposée dans son texte *Sartre au Québec (1945-1970)* présenté le 12 novembre 1981, dans un séminaire de recherche sur la philosophie québécoise, à l'Université du Québec à Trois-Rivières et, aussi, dans sa communication intitulée « Des modes philosophiques: le cas Sartre », présentée au Congrès de l'Association Canadienne de Philosophie, à Montréal, en 1985.

³¹⁹ Ibid., p. 277.

³²⁰ Jim Bronskill. « La GRC avait à l'œil Jean-Paul Sartre », dans *La Presse.ca*. Édition numérique du 21 mai 2012. Source: <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-canadienne/201205/21/01-4527231-la-grc-avait-a-loeil-jean-paul-sartre.php>

³²¹ Jacques Beaudry. *Roland Houde, un philosophe et sa circonstance. Itinéraire intellectuel d'un philosophe québécois de 1945 à aujourd'hui, accompagné d'un choix de textes de Roland Houde*. Trois-Rivières, Les Éditions du bien public, 1986, p. 18-19.

4.2.2 L'unicité de la personne

Dans son ouvrage « phare », Jean-Paul Sartre propose une vision de la personne comme originalité et unicité, comme en fait foi l'extrait suivant:

Je suis, en effet, un existant qui apprend sa liberté par ses actes; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté ... Ainsi ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature; elle est très exactement l'étoffe de mon être; et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de la liberté³²².

Si la personne est libre, cela suppose des choix continuels dans toutes les sphères de la vie. La personne peut choisir d'être (choisir les conditions de sa propre existence) ou de ne pas être (c'est-à-dire subir sa vie, choisir la mort). Autrement dit, la personne peut choisir d'être libre ou de demeurer prise dans un esclavage car rien n'est déterminé. Il s'agit d'un choix. Cette façon de comprendre l'être humain a pu contribuer à cristalliser l'idée de l'égalité entre des personnes qui s'engagent dans un projet, notamment la vie de couple. La personne – femme et/ou homme – est unique. La possibilité de choisir son état de vie apparaît ainsi sur le radar de l'humanité. Cette liberté de choisir devient dès lors un critère qui permet à la liberté de s'exercer pleinement.

4.2.3 Déterminisme et liberté

Sartre aborde également l'opposition entre déterminisme et liberté – question qui apparaît au cœur du consentement matrimonial: « Deux solutions et deux seulement sont possibles: ou bien l'homme est entièrement déterminé (ce qui est inadmissible, en particulier parce qu'une conscience déterminée, c'est-à-dire motivée en extériorité, devient pure extériorité elle-même et cesse d'être conscience) ou bien l'homme est entièrement libre »³²³. Il précise sa pensée ainsi: « Pour l'opinion courante, être libre ne

³²² Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 483.

³²³ Ibid., p. 486-487.

signifie pas seulement se choisir. Le choix est dit libre s'il est tel qu'il eût pu être autre qu'il n'est »³²⁴.

Dans le cas qui nous occupe – en extrapolant ce concept de liberté –, on peut dire que le consentement matrimonial doit provenir de deux personnes égales et libres, idéalement sans influence ni contrainte extérieure. La liberté était réelle dans le mariage chrétien préconciliaire mais la femme perdait cette liberté dès le mariage consommé car elle devenait participante de l'état du mari. Cette manière de comprendre est ainsi modifiée dans la nouvelle mouture du Code de droit canonique catholique et dans le droit civil québécois. De plus, dans le nouveau Code civil du Québec (1992-1994), la femme conserve son nom de famille lors du mariage. Elle ne peut plus prendre le nom du mari. En ce sens, elle conserve pleinement son identité. Elle « n'appartient » pas à l'homme. Voici l'extrait d'un article à propos du nom de l'épouse de Justin Trudeau, politicien canadien:

« Sophie Grégoire-Trudeau ». La section du site internet du Parti libéral du Canada consacrée à la femme du premier ministre la désigne ainsi. Avec deux noms de famille, le sien et celui de l'homme qu'elle a épousé à l'église Sainte-Madeleine d'Outremont, en 2005. Le Code civil du Québec est pourtant clair. « Chacun des époux conserve, en mariage, son nom; il exerce ses droits civils sous ce nom », précise l'article 393³²⁵.

La réflexion de Sartre semble pertinente pour comprendre la profondeur de certains déplacements socioreligieux réalisés en Occident, notamment au Québec. Les membres du couple ont le choix de consentir ou non au mariage. C'est ce que nous observons maintenant alors que ce choix était pensé différemment avant 1940³²⁶. Les statistiques démontrent que les francophones du Québec ont assumé cette liberté – consciemment ou non – par la variété des possibilités de vivre en couple, d'en reconnaître la valeur. Nous constatons ainsi l'impact sur le mariage religieux catholique. Mais, à l'inverse de l'époque où tous les couples se mariaient à l'église, nous sommes rendus à une époque où

³²⁴ Ibid., p. 498.

³²⁵ Marie Allard. « Nom de famille. Anachronisme au Québec, norme au Canada », dans *La Presse+*, édition numérique du 9 janvier 2016, section « Pause week-end », écran 2. Consultation le 25 février 2017.

³²⁶ Le consentement des époux a toujours été nécessaire mais la pression sociale était forte. Advenant le cas où l'une des parties était mineure, le consentement parental remplaçait celui de la partie mineure. C'est ce qui se vérifie à la lecture des actes de mariage avant 1940.

c'est le contraire qui semble faire coutume, conforme à un nouvel *habitus* socioreligieux. En ce sens, au nom de la liberté, n'est-ce pas logique de penser à la pérennité de la version catholique du mariage dans une société marquée par la liberté de choix? Nous aborderons cette question dans la troisième et dernière partie de cette thèse.

4.2.4 Sartre et l'amour

Quant à la question de l'ouverture à l'autre et à l'amour, Sartre mentionnait que l'être humain était fondamentalement un « être-pour-autrui », par son attirance à être avec l'autre: « Nous avons voulu, simplement, marquer que l'attitude sexuelle était un comportement primitif envers autrui. Que ce comportement enveloppe nécessairement en lui la contingence originelle de l'être-pour-autrui et celle de notre facticité propre, cela va sans dire »³²⁷. Il ajoute: « Dès qu'il y a le corps et qu'il y a l'autre, nous réagissons par le désir, par l'amour ... »³²⁸. Mais le désir est-il amour? Avec le concile Vatican II, l'Église catholique a transformé sa définition du mariage pour inclure la dimension « amour » en remplacement de l'ancienne version (encadrement de la concupiscence). Par contre, la partie civile a fermé cette porte. Cette dimension « amour » n'apparaît pas dans le texte du législateur étatique. Nous y reviendrons plus loin.

4.3 Le récit « personnaliste » d'Emmanuel Mounier (1905-1950)

Emmanuel Mounier est considéré comme un personnage important dans l'évolution de la pensée catholique préconciliaire et conciliaire, comme en fait foi cet extrait à propos du renouvellement de la pensée catholique durant la deuxième moitié du 20^e siècle:

Ce renouveau fut stimulé incontestablement par l'influence de la philosophie personnaliste développée par des philosophes chrétiens dans la première moitié du 20^e siècle. L'œuvre d'Emmanuel Mounier, de Gabriel Marcel, de Maurice Nédoncelle, de Jacques Maritain et de l'abbé Maurice Zundel allait porter des fruits d'autant plus aisément que le personnalisme était enraciné dans une

³²⁷ Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, p. 446.

³²⁸ Ibid., p. 447.

conception chrétienne de l'homme. Le seul fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu lui donne une dignité et une valeur particulières³²⁹.

Sa pensée a également été influencée par les événements majeurs du 20^e siècle dont la Deuxième Guerre mondiale. Son ouvrage intitulé *Le personnalisme*³³⁰ demeure un document important pour comprendre l'évolution de la pensée catholique à l'aube du concile Vatican II. Contemporain de Jean-Paul Sartre et ayant partagé un même destin dans une époque trouble (souffrances de guerres successives), la pensée de Mounier converge et diverge à la fois de celle de son collègue sur la nature même de la personne humaine, sur l'essence de la liberté, sur la responsabilité de l'humain dans la société et sur le lien avec une transcendance. Toutefois, il nous apparaît clair que les deux penseurs ont exercé une influence prépondérante sur la pensée de cette époque, tant dans les cercles intellectuels anticléricaux que chez les penseurs catholiques.

4.3.1 Mounier et la liberté

Tout comme Sartre, Emmanuel Mounier a placé la personne au cœur de son propos. Son ouvrage est un réquisitoire sur l'importance de cette liberté comme moteur de la prise de décision, de la construction des sociétés. À la différence de Sartre qui ne réfère pas à Dieu dans son questionnement sur la liberté, Mounier ne voit pas de contradiction à situer cette liberté comme étant foncièrement en lien avec une transcendance:

À ce mouvement, l'homme est appelé librement. La liberté est constitutive de l'existence créée. Dieu eût pu créer sur le champ une créature aussi parfaite que peut l'être une créature. Il a préféré appeler l'homme à mûrir librement l'humanité et les effets de la vie divine. Le droit de pécher, c'est-à-dire de refuser son destin, est essentiel au plein exercice de la liberté. Loin qu'il soit un scandale, ce serait son absence qui aliénerait l'homme³³¹.

³²⁹ Louis Bonnet. *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution. Du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*. Collection Droit canonique. Paris, Cerf, 2004, p. 12.

³³⁰ Emmanuel Mounier. *Le personnalisme*. Paris, Les Presses universitaires de France, 7e édition, 1961. Première édition, 1949. Collection: Que sais-je ? Numéro 395, 136 p.

³³¹ Ibid., p. 13.

À l'instar de Sartre, Mounier admet que l'expérience de la liberté entraîne donc l'admission d'une possible non-liberté. De plus, l'auteur considère que la liberté individuelle doit être rattachée à la liberté des autres personnes: « Que devient enfin, dans un monde où chaque liberté est isolée dans son surgissement, la communauté des personnes? Je ne suis vraiment libre, écrivait Bakounine, que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres ... je ne deviens libre que par la liberté des autres »³³². La dimension communautaire – non simplement collective – est au cœur de son discours. L'être humain participe au développement de sa liberté quand il contribue à celle des autres. Plus loin, il ajoute ceci, en concordance apparente avec la DUDH, tout en y ajoutant la responsabilité d'assurer les moyens de l'émergence de cette liberté:

C'est pourquoi avant de proclamer la liberté dans des Constitutions ou de l'exalter dans des discours, nous avons à assurer les conditions communes de la liberté, biologiques, économiques, sociales, politiques, qui permettent à des forces moyennes de participer aux plus hauts appels de l'humanité; à nous soucier des libertés autant que de la liberté³³³.

4.3.2 L'unicité de la personne, l'égalité et l'amour

Mounier considère la personne comme étant unique, irremplaçable comme en fait foi cet extrait: « Mais il suffit pour définir une position personnaliste de penser que toute personne a une signification telle qu'elle ne peut être remplacée à la place qu'elle occupe dans l'univers des personnes »³³⁴. Cette posture a été reprise plus tard par une dame dont l'engagement communautaire pour les plus démunis de l'Inde a connu un retentissement mondial durant plusieurs décennies. Il s'agit de Mère Teresa dont on a salué l'engagement humanitaire et « personnaliste » à plusieurs reprises: « Jamais, en effet, une femme n'a à ce point partagé la vie des plus pauvres. Une goutte de délivrance dans un monde de souffrance, reconnaissait-elle elle-même. Mais si cette goutte n'existait pas,

³³² Ibid., p. 68.

³³³ Ibid., p. 70.

³³⁴ Ibid., p. 54.

ajoutait-elle, elle manquerait à la mer »³³⁵. L'unicité de la personne devient un élément incontournable de la nouvelle compréhension religieuse contemporaine.

Sur l'égalité, le propos est également d'une clarté manifeste et Mounier tend à confirmer le basculement moderniste de la conception de la personne: « Le sens de l'humanité une et indivisible est étroitement inclus dans l'idée moderne d'égalité »³³⁶. Emmanuel Mounier propose un élément supplémentaire dans le développement de la nouvelle conception de la personne. Le mot-clé: l'amour. Sa conception de la liberté, de l'égalité, du respect des droits de la personne trouve son critère de justification dans une conception identitaire de l'amour (et non un vague sentiment délétaire). L'extrait suivant précise la pensée de Mounier à ce sujet:

L'amour plein est créateur de distinction, reconnaissance et volonté de l'autre en tant qu'autre. La sympathie est encore une affinité de la nature, l'amour est une nouvelle forme d'être. Il s'adresse au sujet par delà sa nature, il veut sa réalisation comme personne, comme liberté, quels que soient ses dons ou ses disgrâces, qui ne comptent plus essentiellement à son regard: l'amour est aveugle, mais c'est un aveugle extra-lucide³³⁷.

Cette conception de l'humain a eu une réelle influence sur la réflexion catholique, notamment à l'occasion d'un « accélération » de mutations socioreligieuses en Occident: le concile Vatican II. Ce rassemblement unique et surprenant trouve son origine dans ce foisonnement de réflexions de plusieurs penseurs de toutes allégeances et par la volonté d'un pape – en l'occurrence Jean XXIII – de mettre à niveau la vision catholique du monde, d'ouvrir les fenêtres de l'humanité à l'Église et vice-versa: « La décision prise par Jean XXIII de réunir un concile œcuménique provoqua la surprise générale, car les

³³⁵ Pascal André. « Une goutte de délivrance dans un océan de souffrance », dans *La Libre Belgique*, édition numérique du 17-10-2003. Consultation le 14 mai 2016.

Source: <http://www.lalibre.be/actu/international/une-goutte-de-delivrance-dans-un-ocean-de-souffrance-51b8806de4b0de6db9a95287>

³³⁶ Emmanuel Mounier. *Le personnalisme*. Paris, Les Presses universitaires de France, 7e édition, 1961. Première édition, 1949. Collection: Que sais-je ? Numéro 395, p. 45.

³³⁷ Ibid., p. 38.

dicastères romains avaient pris l'habitude de régler toutes les affaires importantes de l'Église, et les catholiques avaient fini par s'habituer à cette pratique »³³⁸.

4.4 Le récit de l'*Aggiornamento* de l'Église catholique

Une circonstance majeure a lieu au tournant des années 1960 et c'est l'Église catholique elle-même qui en est l'instigatrice. Il s'agit de la mise-à-jour (l'*Aggiornamento*) de cette institution, décrétée par le nouveau pape élu: Jean XXIII. Dès le début de son pontificat, le prélat annonce ses couleurs: il faut que l'Église catholique prenne acte de la modernité. Ce rassemblement marque ainsi un changement d'attitude et de ton de l'Église catholique dans son rapport au reste de l'humanité. On assiste à la prise en compte de la modernité et de la sécularisation.

4.4.1 La personne au centre du débat

La conception de la personne d'Emmanuel Mounier – dont l'égalité femme-homme – trouve un écho dans la pensée du pape Jean XXIII à propos des fondements du mariage catholique. Cet extrait de l'encyclique *Pacem in terris* confirme ce fait:

Le droit à la liberté dans le choix d'un état de vie. 15 - Tout homme a droit à la liberté dans le choix de son état de vie. Il a par conséquent le droit de fonder un foyer, où l'époux et l'épouse interviennent à égalité de droits et de devoirs, ou bien celui de suivre la vocation au sacerdoce ou à la vie religieuse³³⁹.

On reprend également la conception de l'amour proposée par Mounier dans le cadre de la constitution pastorale *Gaudium et spes*: « De même, l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur »³⁴⁰. Le pape Paul

³³⁸ René Metz. *Histoire des conciles*. Collection « Que sais-je? » Le point des connaissances actuelles, numéro 1149. Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 77.

³³⁹ *Pacem in terris*. Lettre encyclique du souverain pontife Jean XXIII. Vatican. Source: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

³⁴⁰ *Gaudium et spes*. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. Deuxième partie: *De quelques problèmes plus urgents*. Chapitre premier: *Dignité du mariage et de la famille*. Article 49:

VI, successeur de Jean XXIII à la tête de l'Église catholique – en plein concile –, adopte une position similaire, comme le démontre cet extrait de l'analyse de Louis Bonnet : « Le pape Paul VI lui-même ... n'a pas caché qu'il avait opté pour une conception personnaliste du mariage. Cette philosophie de la personne apportait un esprit nouveau au concile: restaurer la valeur inaliénable de la personne dans le dessein de Dieu »³⁴¹. La mise-à-jour de l'Église catholique (*Aggiornamento*) – entre autres sur la question du mariage – est consacrée et confirmée dans la rédaction d'un nouveau Code de droit canonique (1983) qui remplace la version désuète (1917). L'inégalité femme-homme disparaît dans la définition du mariage catholique: « Can. 1055 - § 1. L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonné par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement »³⁴².

4.4.2 Une révolution « tranquille » grâce à l'Église?

Nous voyons bien que l'Église – dans ses textes et dans sa pensée – a pris acte de la transformation profonde de la société occidentale tout en conservant son cadre transcendant, au caractère enchanté. Cette circonstance – le concile Vatican II coïncidait avec la transformation radicale de la société québécoise – est ce qu'on a nommé la « Révolution tranquille ». Cette révolution n'aurait probablement pas été tranquille si l'Église n'y avait pas contribué, même si cette religion perdait de son influence dans nombre d'institutions, dont celle du mariage. Un constat similaire apparaît dans le propos du philosophe Pierre Lucier:

Vatican II y aura sans doute été pour beaucoup dans la « tranquillité » de la révolution québécoise des années 1960. La suite montrera que, en regard de la place de la religion dans la vie collective, Vatican II n'aura fait qu'accentuer et

L'amour conjugal. Source: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html

³⁴¹ Louis Bonnet. *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution. Du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*. Collection *Droit canonique*. Paris, Cerf, 2004, p. 18.

³⁴² Église catholique. *Code de Droit canonique*. Vatican, 1983. Document consulté dans sa version numérique: http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_PC.HTM

légitimer le mouvement « révolutionnaire »: trop peu, cependant, et trop tard pour pouvoir sauver la mise. La Révolution tranquille peut donc être vue comme un temps fort de « sortie de religion », pourvu qu'on y mette les précautions nécessaires. Celle, d'abord, de cerner adéquatement la nature et le niveau de la religion dont il y eut sortie: une religion fortement institutionnalisée et axée sur la définition des valeurs et sur l'occupation du territoire et des milieux de vie de proximité³⁴³.

Certes, on constate que l'Église – confinée qu'elle était dans la culture première³⁴⁴ au lieu d'avoir pris le temps de s'investir dans la culture seconde – perdait ses repères. Le débat sur la « sortie de la religion » occupe une partie du dernier chapitre de cette thèse car des postures divergentes s'affrontent dans notre monde en effervescence. Le religieux est-il appelé à disparaître? Certains l'affirment mais de plus en plus croient le contraire malgré la place grandissante du cadre légal engendré à la suite du débat sur les droits de la personne. À propos des acteurs de l'institution du mariage, on s'aperçoit que l'Église catholique postconciliaire reconnaît la valeur de l'autonomie des personnes. C'est ce que la sociologue Danièle Hervieu-Léger évoque dans l'extrait suivant:

Dans le domaine religieux, l'affirmation moderne des autonomies a produit ses effets: « Les hommes et les femmes sont des sujets de parole, des sujets de liberté et on ne peut s'adresser à eux qu'en respectant leur autonomie de décision et leur capacité de réflexion » (l'auteure cite Monseigneur Albert Rouet, évêque de Poitiers à partir de son livre *La chance d'un christianisme fragile*. Paris, Bayard, 2001, p. 4)³⁴⁵.

Quant à l'État québécois, il n'était pas en reste face aux changements à apporter au mariage. Il est utile de constater la modification au régime matrimonial dans la foulée de la transformation de cette institution durant la décennie 1960-1970:

Le régime matrimonial de droit commun qu'est la communauté légale est remplacé par la société d'acquêts ... Élimination des inégalités entre époux (retrait de la nécessité d'obtenir l'autorisation pour accepter une succession, une donation

³⁴³ Pierre Lucier. « La révolution tranquille: quelle sortie de religion? Sortie de quelle religion? », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 21.

³⁴⁴ On parle ici de l'obligation rituelle, de l'organisation sociale au lieu de développer une culture du sens de cette appartenance religieuse.

³⁴⁵ Danièle Hervieu-Léger. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Bayard, 2003, p. 16.

entre vifs, la charge d'exécuteur testamentaire). Loi concernant les régimes matrimoniaux. Lois du Québec, 1969, chapitre 77³⁴⁶.

Dans ce contexte spécifique, on respecte la valeur de l'autonomie des personnes à l'intérieur de l'institution du mariage. Cela revient à remettre aux personnes la responsabilité totale de leur choix, à l'instar des postures de Sartre et de Mounier. Le nouveau Code civil du Québec (1994) reconduit ces dispositions. Voici une explication complémentaire qui permet de valider les changements apportés:

La pleine capacité juridique de la femme se voit confirmée par l'entrée en vigueur de cette loi. L'on assiste également à l'instauration d'un nouveau régime matrimonial, soit la société d'acquêts (...). « Depuis le 1^{er} juillet 1970, la femme mariée a la pleine capacité juridique ... Une égale valeur au travail et à l'effort de l'un ou l'autre époux est donc reconnue³⁴⁷.

4.4.3 Convergences et divergences

Prenons le temps de voir les points de convergence et de divergence entre les conceptions religieuse et civile du mariage à la lumière des idées défendues précédemment, soit l'identité des époux et le respect de la liberté. Il est intéressant de noter que le droit civil québécois et le droit religieux catholique ont reflété quasi simultanément – dans leurs lettres respectives – cette transformation profonde du monde occidental après la Deuxième Guerre mondiale. Nous pouvons conclure que des mutations socioreligieuses ont effectivement eu lieu au Québec, entre autres à partir de l'enjeu de l'égalité femmes-hommes et de la reconnaissance de la liberté, après 1940. L'intention des signataires de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH, 1948) a donc été respectée. L'égalité femmes-hommes est effectivement au cœur d'un changement au régime matrimonial *de facto* en droit civil québécois et au cœur de la nouvelle définition du

³⁴⁶ Gouvernement du Canada. Ministère de la justice. Source: <http://www.justice.gc.ca/fra/apd-abt/gci-icg/hist/index.html>

³⁴⁷ « Bilan du siècle », sous la direction de Jean-Herman Guay. Université de Sherbrooke. Source: <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/21994.html>

mariage catholique convenue dans la foulée des travaux du concile Vatican II (en concordance avec la pensée des papes Jean XXIII et Paul VI).

Toutefois, le croisement est temporaire, voire limité entre le droit civil québécois et le droit canonique catholique car d'autres chantiers sont ouverts depuis quelques années – notamment sur la question du genre (mariage homosexuel). Un autre chantier serait celui de la différence fondamentale entre la dimension symbolique du mariage civil – l'union contractuelle entre deux personnes (indistinctement) – et la dimension symbolique du mariage catholique – l'union sacramentelle entre une femme et un homme pour former une communauté de vie. Le choix, ici, se vérifie dans le désir ou non de situer son union dans une filiation religieuse ou simplement civile. Le geste d'union demeure le même mais l'obligation a fait place au désir. À notre avis, c'est ici qu'a lieu le changement d'*habitus*. La personne humaine, dans ses dispositions (*habitus*), fait le choix ou non de se marier, et dans le choix de se marier, il y a maintenant diverses manières de le faire: union ou mariage civil, ou le mariage religieux.

CHAPITRE 5: Récits de la modernité et déconstruction des fondements socioreligieux de l'ancienne société canadienne-française

Prenons le temps de présenter une constellation de récits qui ont contribué aux mutations socioreligieuses et à la modification fondamentale de l'*habitus* chez les francophones du Québec. Ces récits sont généralement admis par la population et ont été maintes fois répétés par une succession de politiciens et de commentateurs médiatiques au cours des soixante dernières années. Nous proposons que l'effet cumulatif de l'influence de ces récits a pu contribuer à créer, dans la population, une ouverture vers le changement. C'est la conjugaison des récits de la liberté et de l'égalité avec les récits québécois que nous vous présentons dans quelques lignes qui peuvent permettre d'expliquer la modification profonde de l'*habitus* alors que, pendant des siècles, les bouleversements politiques n'avaient pas altéré les fondements de cet ancien *habitus* socioreligieux canadien-français, profondément enraciné dans l'histoire et l'identité afin d'assurer la pérennité du fait français en Amérique.

En ce sens, au lieu d'emboîter le pas après la guerre, l'Église catholique du Québec s'est plutôt enfermée dans un autoritarisme qui, à court terme, lui a permis de continuer à jouer son rôle centralisateur de l'identité francophone mais qui, à long terme, a ouvert la voie à la cristallisation de la volonté de liberté d'une population en quête de renouveau.

5.1 L'emprise religieuse (1945-1960): le début de la fin?

L'emprise religieuse s'est momentanément « durcie » durant la décennie 1950, entre autres sous le leadership conjoint de Maurice Duplessis et de certaines élites catholiques traditionnelles. L'Église catholique québécoise n'était pas un bloc monolithique. Des

factions diverses s’opposaient, même dans les hautes sphères du pouvoir. Une pièce de théâtre a immortalisé le débat virulent qui avait opposé Duplessis et Monseigneur Joseph Charbonneau dans la foulée de ce qu’on avait nommé « La grève de l’amiante » à Asbestos:

Based on real events, the work deals with the hideous 140-day Asbestos strike in 1949 and the battle of wills between the Archbishop of Montreal, Joseph Charbonneau, and the premier of Quebec and archetypal politician Maurice Duplessis. Ultimately Charbonneau (and the workers) was betrayed by the politicians, both lay and religious³⁴⁸.

Voici un extrait d’un document produit par l’Université de Sherbrooke à propos de la démission de l’archevêque de Montréal:

Selon certains observateurs, son implication en faveur des grévistes de l’amiante, à Asbestos, en 1949, aurait sonné le glas de son passage à l’évêché de Montréal. Les propos qu’il tenait alors, resteront néanmoins gravés dans les mémoires: «La classe ouvrière est victime d’une conspiration qui veut son écrasement et quand il y a conspiration pour écraser la classe ouvrière, c’est le devoir de l’Église d’intervenir. Nous voulons la paix sociale, mais nous ne voulons pas l’écrasement de la classe ouvrière. Nous nous attachons plus à l’homme qu’au capital³⁴⁹.

Ce texte permet de percevoir l’influence de la philosophie personnaliste au sein de l’Église catholique post-deuxième conflit mondial. Monseigneur Charbonneau inscrivait sa posture dans un horizon humaniste chrétien qui préfigurait ce qui se tramait dans l’ombre des consciences et qui s’avérera réel lors du concile Vatican II. Au Québec, les acteurs et actrices de l’Action catholique ne savent pas encore le rôle crucial qu’elles / qu’ils joueront dans un avenir rapproché. Pour l’heure, le prélat est contraint de démissionner car le fruit de la transformation de l’Église catholique en terre québécoise ne semble pas mûr.

³⁴⁸ Gaétan Charlebois. « Charbonneau et le chef », dans *Canadian Theatre Encyclopedia*. Athabasca, Athabasca University, 2017. Édition numérique consultée le 12 février 2017. Source: <http://www.canadiantheatre.com/dict.pl?term=Charbonneau%20et%20le%20Chef>

³⁴⁹ « Démission de Mgr Joseph Charbonneau comme archevêque de Montréal », dans *Bilan du siècle*. Sherbrooke, Université de Sherbrooke. Édition numérique consultée le 12 février 2017. Source: <http://www.bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/20099.html>

5.1.1 Le « Prince » de l'Église

Le 12 janvier 1953, le remplaçant de Monseigneur Charbonneau, l'archevêque de Montréal, Paul-Émile Léger, nouvellement nommé cardinal de l'Église, revient à Montréal et lance, aux personnes venues l'accueillir, une célèbre phrase qui en dit long sur l'esprit de l'époque: « Montréal, ô ma ville, tu as voulu te faire belle pour recevoir ton pasteur et ton prince »³⁵⁰. Avec cette phrase « propulsée » sciemment devant les médias, le nouveau cardinal présentait d'un trait les caractéristiques du cadre socioreligieux qui existait alors chez les francophones du Québec: un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme. Le cardinal nouvellement nommé se considérait comme un « pasteur » et un « prince » de la totalité de la population québécoise, sans nuance. On ne pouvait trouver plus belle phrase, d'image plus adéquate pour décrire, pour résumer le cadre qui « transcendait » la société québécoise d'alors. Cet exemple (combiné à l'expérience douloureuse vécue par Monseigneur Charbonneau) – auquel nous aurions pu en ajouter moult autres – illustre la volonté de maintenir et de renforcer le cadre hiérarchique qui avait cours à ce moment de l'histoire et de favoriser le maintien de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Toutefois, on constate que les « colonnes du temple » commençaient à se fissurer. Nous étions entre deux époques, entre deux mondes. La société était en train de bouger. Les attitudes diamétralement opposées de Monseigneur Charbonneau et de son successeur démontrent bien les mutations socioreligieuses qui s'annonçaient.

Au même moment, dans l'antichambre socioreligieuse du Québec, se déroule un autre combat sous l'égide de l'Action catholique (que nous présenterons plus loin). Une nouvelle époque commence avec la mort de Duplessis (1959) et l'élection du gouvernement libéral de Jean Lesage. Son discours « Maîtres chez nous » symbolise, dans l'esprit des gens, le début de la « Révolution tranquille ». Voici une brève présentation de ce moment de l'histoire:

³⁵⁰ « Le prince de l'Église ». Reportage diffusé le 12 septembre 1989 sur les ondes de Radio-Canada. Source: http://archives.radio-canada.ca/societe/religion_spiritualite/clips/9502/

Outre le « Maîtres chez nous », un autre slogan marque les années de Lesage au pouvoir: « C'est le temps que ça change ». Et ça a changé, puisque, en 1964, trois réformes législatives sont introduites: une révision en profondeur du Code du travail; l'adoption de la Loi 16, qui met fin à l'incapacité juridique de la femme mariée; et la création d'un régime de retraite. La Révolution tranquille est en marche...³⁵¹

5.1.2 Un monde s'écroule

Un témoin de cette époque rappelle le contexte post Deuxième Guerre mondiale au Québec. Il s'agit du sociologue et théologien Fernand Dumont³⁵². Dans un livre, il dévoile et précise le durcissement social et religieux de l'après-guerre qui précède le bouleversement de la société, de ses institutions à l'aube des années 1960 – que plusieurs désignent comme la décennie de tous les espoirs:

Je me sentais interpellé par ces tentatives, ces recherches, ces courants d'idées qui agitaient l'Église de France; je n'oubliais pas pour autant la situation du catholicisme québécois. Je l'avais quitté en plein régime duplessiste³⁵³, où le premier ministre se vantait de « faire manger les évêques dans sa main ». Le triomphalisme de l'Église n'était pas encore entamé ... Avant mon départ pour la France, mon travail à l'usine et les propos de mes confrères étudiants m'avaient fait douter de la pérennité d'un édifice où la routine s'était installée ... Ce n'était pas seulement la fin du duplessisme que je prévoyais mais le bouleversement du catholicisme québécois. Je sentais qu'avec la fin de ma jeunesse commenceraient vraiment les incertitudes de l'histoire, qu'un monde s'écroulerait non pas dans le fracas des batailles comme au cours de la Seconde Guerre mondiale, mais dans la destruction d'une culture »³⁵⁴.

³⁵¹ Discours du Premier ministre Jean Lesage présenté sur les ondes de Radio-Canada le 22 octobre 1962. Source: http://archives.radio-canada.ca/c_est_arrive_le/10/22/

³⁵² Sociologue et théologien, Fernand Dumont (1927-1997) a fait ses études au Petit Séminaire de Québec et à l'Université de Laval, où il a obtenu une maîtrise en sciences sociales. Il détient aussi un doctorat en sociologie de la Sorbonne et un doctorat en théologie de l'Université Laval. Fernand Dumont devient professeur titulaire de théorie sociologique à l'Université Laval, et il a été président-directeur général de l'Institut de recherche sur la culture jusqu'en 1990.

Source:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/dumont_fernand_photo/dumont_fernand_photo.html

³⁵³ Maurice Le Noblet Duplessis a été premier ministre du Québec du 26 août 1936 au 8 novembre 1939, et du 30 août 1944 au 7 septembre 1959. Source: *Dictionnaire des parlementaires du Québec 1792-1992*, sous la direction de Gaston Deschênes, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, p. 254.

³⁵⁴ Fernand Dumont. *Récit d'une émigration*. Montréal, Boréal, 1997, p. 97.

Cette culture dont parle Dumont, c'est évidemment celle du christianisme catholique issu du passé canadien-français. Il appréhendait la fin de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. La remise en question institutionnelle au Québec a été le chantier principal à partir des années 1960. Toutes les institutions ont été revisitées. Celle du mariage a été au cœur de ce bouleversement rapide. Tellement rapide et prêt – tel un fruit mûr – que nous avons nommé cette période la « Révolution tranquille ». Il s'agissait d'un changement de cadre. Des récits de la modernité et de la déconstruction de l'*habitus* socioreligieux semblent avoir fait mouche parmi la génération que l'on nomme « baby-boomers », née après la Deuxième Guerre mondiale et élevée à cheval entre l'ancienne religion obligatoire pré-Vatican II et l'*Aggiornamento* ecclésial issu du concile, soit en plein cœur de la période charnière. C'est ce groupe social qui accueille avec joie l'éclatement de l'ancien monde, de l'ancien cadre, de l'ancien plan, pour définir un nouvel *habitus* sous la forme d'un récit collatéral axé sur l'individualisme (après une brève époque de mise en commun collective; façon Woodstock). Ce mouvement transforme, influence les décisions personnelles, les dispositions de chaque agent. Cette génération s'évertue à déchristianiser le Québec et, par le fait même, à provoquer une forme de désaffiliation du passé en le faisant passer pour une époque de « noirceur ». C'est la rupture mais, une rupture tout de même de type « dualiste » (avant, la noirceur; maintenant, la clarté). Ce travail se poursuit aujourd'hui, selon le sociologue Mathieu Bock-Côté: « On a vu ainsi se multiplier les tentatives d'éradication des derniers symboles qui marquaient l'enracinement des sociétés occidentales dans le christianisme »³⁵⁵.

5.1.3 Le récit des réformistes de l'Église catholique québécoise

L'Action catholique et les réformistes de l'Église catholique québécoise ont été au cœur de déchirements épiques vécus au tournant des années 1940-1970. Les acteurs de ce mouvement catholique étaient nombreux et il convient de les nommer. Débutons par le célèbre religieux (Mariste) connu sous le surnom de Frère Untel (Jean-Paul Desbiens) qui est devenu un acteur majeur des changements sociaux durant la décennie 1960-1970; au sociologue Fernand Dumont, fortement impliqué dans les hautes sphères intellectuelles

³⁵⁵ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 195.

durant la même période. Nous pensons également au journaliste-politicien René Lévesque (ce dernier, témoin privilégié des horreurs du conflit mondial 1939-1945 en sa qualité de journaliste de guerre), impliqué dans la modernisation du Québec, notamment en sa qualité de ministre au début des années 1960; et autres Claude Ryan (directeur du journal *Le Devoir*) de ce monde. Il ne faudrait pas oublier Pierre-Elliott Trudeau et Gérard Pelletier, ancien de la JÉC³⁵⁶, parmi les fondateurs de la revue « Cité libre »³⁵⁷. Trudeau a été élu Premier Ministre du Canada vers la fin des années 1960. Il a participé à la modification du cadre légal qui avait cours au Canada afin de l'ajuster à l'esprit et à la lettre de la DUDH. Il faut rappeler que le Québec était aux portes d'une vague de changements sans précédent. Dans l'un de ses livres « testament », Jean-Paul Desbiens juge sévèrement la nature humaine et ses hyperbiens, ainsi que son Église (jugant qu'elle s'enferme dans ses dogmes): « Laissant à l'homme sa liberté, il n'a pas transformé la politique de son temps. Il ne transforme toujours pas la politique contemporaine. Il n'a pas aboli la bêtise. Il a laissé César faire son César, Hitler faire son Hitler, Staline faire son Staline. Il a laissé son Église proposer misérablement son message »³⁵⁸.

5.1.4 Un combat interne à l'Église

L'Église était divisée entre traditionnalistes et modernistes, comme en fait foi cet extrait tiré d'une biographie de Monseigneur Bernard Hubert, ancien évêque des diocèses de

³⁵⁶ Jeunesse étudiante catholique.

³⁵⁷ Voici un extrait d'une entrevue accordée par Gérard Pelletier dans le cadre de la rédaction d'un livre commémorant les années de publication de cette revue: « Comme l'indique le titre de la revue, le combat pour la liberté eut toujours priorité sur tous les autres. Qu'il s'agît de contester l'idéologie dominante clérico-nationaliste ou le conservatisme étouffant imposé par M. Duplessis et son Union nationale, ou encore les pratiques antidémocratiques de l'époque, c'est toujours pour la liberté que nous luttons », dans Yvan Lamonde. *Cité libre. Une anthologie*. Montréal, Les Éditions internationales Alain Stanké, 1991, introduction. Version numérique consultée le 2 septembre 2017.

Source:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/lamonde_yvan/cite_libre_anthologie/cite_libre_anthologie_tdm.html

³⁵⁸ Jean-Paul Desbiens. *Les années novembre*. Montréal, Éditions Logiques, 1996, p. 104.

Saint-Jérôme et de Saint-Jean-Longueuil, et qui avait adopté une posture moderniste dans son rôle de leader ecclésial lorsqu'il est devenu évêque³⁵⁹:

La JÉC³⁶⁰ des années 1950 a joué un rôle majeur comme pépinière des leaders de la Révolution tranquille. J'étais très stimulé de travailler à la même cause que des couples comme Fernand et Rita Cadieux, Alex et Gérard Pelletier; des personnalités comme Jeanne Sauvé, Pierre Juneau, Guy Rocher, Claude Ryan, Benoit Baril. L'Action catholique était aussi très active chez les ouvriers³⁶¹ et dans les milieux ruraux. Ces mouvements ont permis à des milliers de jeunes de faire une lecture personnelle de la situation sociale du Québec (...). Cela n'allait pas sans conflits. La JÉC vivait un conflit majeur avec l'épiscopat tous les cinq ou six ans. Ainsi en 1956 les évêques ont voulu faire maison nette à la centrale de la JÉC. Ils avaient décidé de nommer un nouvel aumônier national dont la mission aurait été de remplacer les responsables en place par des gens plus dociles. Ça n'a pas marché. Devant la solidarité des membres, à tous les niveaux, l'aumônier-justicier a dû partir ...³⁶²

Cet extrait d'un entretien avec l'évêque Hubert montre bien que le cadre qui prévalait jusqu'à cette époque, dans ses dimensions hiérarchique et uniforme, était en train de tomber en morceaux, qu'il éclatait. Et il se brisait de l'intérieur. Bernard Hubert aborde ainsi ce changement de plan: « Une révolution culturelle, c'est un changement de mentalité: ce qui fait qu'on ne voit plus les choses de la même manière. Cela n'a pas touché que les laïcs. Plusieurs clercs ont remis leur engagement en question dans un contexte fondamentalement modifié »³⁶³.

5.2 Des récits de la « déconstruction ».

Il convient maintenant d'aborder des récits propres à la réalité du Québec. Des récits « porteurs » ont eu une influence déterminante sur la déconstruction de l'*habitus*

³⁵⁹ Un article biographique sur cet évêque a été publié récemment: Réal Houde. "Monseigneur Bernard Hubert, un fils de Beloeil", dans le *Cahier d'histoire* de la Société d'histoire de Beloeil-Mont-Saint-Hilaire, numéro 111, octobre 2016, p. 23-40. La publication de cet article a engendré une demande de conférence. Le premier événement a eu lieu en février 2017 à Saint-Bruno-de-Montarville sous le titre "Mgr Bernard Hubert. Généalogie d'un évêque ancré dans la modernité", et cette conférence a fait l'objet d'un reportage dans un journal local.

³⁶⁰ NDLR: Jeunesse étudiante catholique.

³⁶¹ NDLR: Notamment avec la JOC. Jeunesse ouvrière catholique.

³⁶² Paul Longpré. *Malgré tout l'espoir. Rencontre avec Bernard Hubert, évêque*. Montréal, Fides, 1994, p. 68-69.

³⁶³ Ibid., p. 99.

socioreligieux canadien-français. Il nous apparaissait important de les nommer, de les décrire. D'aucuns pourraient dire que les francophones du Québec se cherchent une identité depuis et ce serait à la fois juste et injuste car la révolution que certains et certaines ont voulu – qualifiée de tranquille – a eu des effets concrets dans la vie quotidienne des gens et dans la façon de se projeter dans l'avenir.

5.2.1 Le récit du « Refus global »

Dans la foulée du récit du « Refus global » au Québec³⁶⁴ – soit une forme de rejet du passé –, plusieurs ont remis en question la place des institutions religieuses dans la société civile, dont celle du mariage. La période post-1945 a été effervescente en rejet de l'autorité sous plusieurs formes, d'une part (chez les artistes tels Borduas³⁶⁵ et autres intellectuels) et, d'autre part, en durcissement face au changement (le régime politique de Maurice Duplessis). Quelques années auparavant – soit en 1937 –, le Premier Ministre Maurice Duplessis avait fait adopter une loi restrictive contre des gens qui pensaient différemment. Voici ce qu'avait écrit à ce propos l'historien Jacques Lacoursière:

Au cours de la deuxième session de la 20^e Législature qui débute le 24 février 1937, Duplessis fait adopter une loi « protégeant la province contre la propagande communiste ». « Le bill, résume ainsi Robert Rumilly, interdit toute publication ou distribution de littérature communiste, sous peine d'emprisonnement. Il donne au gouvernement le droit de fermer – de cadénasser – tout établissement consacré à la propagande communiste. La nouvelle législation sera connue sous le nom de loi du cadenas³⁶⁶ ».

Un certain combat se dessine entre les tenants de la continuité de l'histoire (ou de sa répétition sans nuance?) et les personnes qui désirent ardemment la rupture avec celle-ci, et l'orientation vers de nouvelles valeurs. C'est ainsi que peut se comprendre cette

³⁶⁴ Les artistes signataires du manifeste étaient: Madeleine Arbour, Marcel Barbeau, Bruno Cormier, Claude Gauvreau, Pierre Gauvreau, Muriel Guilbault, Marcelle Ferron-Hamelin, Fernand Leduc, Thérèse Leduc, Jean-Paul Mousseau, Maurice Perron, Louis Renaud, Françoise Riopelle, Jean-Paul Riopelle, Françoise Sullivan.

³⁶⁵ Paul-Émile Borduas (1905-1960), ancien élève du peintre décorateur d'églises Ozias Leduc (1864-1955), décédé à Paris, a tout de même été enterré dans le cimetière catholique de la paroisse Saint-Hilaire. On constate ici la force de l'ancien habitus socioreligieux canadien-français.

³⁶⁶ Jacques Lacoursière. *Histoire populaire du Québec. 1896 à 1960. Tome IV*. Sillery, Septentrion, 1997, p. 232.

présentation du texte du « Refus global » apparaissant sur le site du Musée des beaux-arts de Mont-Saint-Hilaire (patrie du peintre Paul-Émile Borduas):

Lancé à la Librairie Tranquille le 9 août 1948, Refus global suscite aussitôt une vive controverse. Avec le recul, le manifeste nous apparaît comme la prise de position lucide d'un homme qui refuse l'héritage d'une société tournée vers son passé, maintenue par son élite et son clergé dans un climat d'ignorance et de peur. Pour Borduas et son groupe, une transformation profonde s'imposait. Il fallait faire place à une ère nouvelle dominée par d'autres valeurs³⁶⁷.

Bien entendu, cette vision du monde ne fut pas acceptée d'emblée par les autorités québécoises et le peuple, mais ce propos a participé à créer le terreau fertile aux changements à venir. Nous constatons un réflexe de rejet violent du passé comme en fait foi cet extrait³⁶⁸:

Petit peuple issu d'une colonie janséniste, isolé, vaincu, sans défense contre l'invasion de toutes les congrégations de France et de Navarre, en mal de perpétuer en ces lieux bénis de la peur (c'est-le-commencement-de-la-sagesse!) le prestige et les bénéfices du catholicisme malmené en Europe. Héritières de l'autorité papale, mécanique, sans réplique, grands maîtres des méthodes obscurantistes, nos maisons d'enseignement ont dès lors les moyens d'organiser en monopole le règne de la mémoire exploiteuse, de la raison immobile, de l'intention néfaste.

Ce débat sur l'être humain et son avenir était au cœur même des préoccupations de cette génération qui a vécu les affres de la guerre – même en Amérique avec l'effort de guerre et le climat qui en découle, sans oublier les milliers d'hommes et de femmes enrôlés. Ce débat sur la liberté a inspiré nombre d'auteurs, de philosophes, de théologiens, de sociologues, de juristes, etc. Ce que le groupe d'artistes du *Refus global* a exprimé pour le Québec en 1948 était en concordance avec la réflexion de plusieurs autres personnages et groupes de l'Occident. L'interrogation, la question de l'humanité a été redéployée de façon dramatique dans la foulée du second conflit mondial – cette guerre médiatique – et par la découverte de l'horreur dont l'humain était entièrement responsable (camps de

³⁶⁷ *Manifeste Refus global* (1948) sur le site Internet du Musée des beaux-arts de Mont-Saint-Hilaire. Source: http://www.mbamsh.qc.ca/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=57 Consultation le samedi 28 novembre 2015.

³⁶⁸ Extrait du manifeste du Refus global (1948).

Source: http://www.mbamsh.qc.ca/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=57

concentration, bombes atomiques, etc.). De nos jours, le constat demeure le même avec les nombreuses guerres et attentats médiatisés, ainsi que les effets de l'action de l'humain sur l'environnement. Dans un tel contexte se posait (et se pose encore) la question suivante: où est Dieu dans tout cela? À cette interrogation, plusieurs ont réaffirmé leur attachement à leur foi originelle alors que d'autres ont choisi la contestation et le rejet de la transcendance pour viser l'émergence d'une forme d'humanisme exclusif.

Toutefois, une sorte de vertige s'est emparé de l'humanité face aux grands espoirs déçus par des philosophies politiques et des religions dogmatiques portées à l'extrême, au même titre qu'une nouvelle forme d'espérance en l'humain, en sa capacité technique, scientifique, économique. Ce vertige s'est exprimé de plusieurs façons. On avait commencé à rêver à l'espace infini, à la lune, orbite de la planète et, peut-être, nouveau symbole de l'au-delà. De cette époque, nous avons vu l'influence de cette réflexion globale dans le design de certaines voitures des années 1950 et 1960 (ailerons de type « fusée », etc.), ainsi que dans cette course à l'espace entre les deux nouveaux piliers hégémoniques de la terre: l'URSS et les États-Unis.

5.2.2 Le récit de la « grande noirceur »

À notre époque, d'aucuns célèbrent la rupture d'avec le passé comme si les anciennes formes institutionnelles avaient été néfastes, voire même à faire disparaître. Nous avons déjà abordé cette déconstruction, cette « histoire par soustraction ». Au Québec, existe un récit persistant sur ce déboulonnage de l'histoire; récit qui a cours encore aujourd'hui. Il a signifié et signifie cette rupture en parlant de l'ancien temps comme de la « grande noirceur ». C'est ainsi que l'écrivain Jacques Godbout³⁶⁹ qualifiait cette période de l'histoire du Québec qu'il situe entre 1945 et 1960:

³⁶⁹ Écrivain, éditeur et personnage engagé dans la laïcisation du Québec, Jacques Godbout a vu son œuvre reconnue par diverses institutions. D'après sa biographie consultée sur le site Internet des Éditions du Boréal – dont il est le président (consultation le samedi 28 novembre 2015) –, on peut lire: « *Deux doctorats honorifiques lui ont par ailleurs été remis, l'un de l'Université d'Ottawa et l'autre de l'université McGill* ». Source: <http://www.editionsboreal.qc.ca/catalogue/auteurs/jacques-godbout-168.html>

Quand, dans ma génération, nous parlons de «grande noirceur», nous évoquons le contrôle pervers de la sexualité, le mépris de l'industrie, de l'art, de l'économie et le refus de la pensée scientifique. Nous parlons de la vie de l'esprit. De l'école primaire au cours classique, une seule philosophie imprégnait l'instruction publique. L'école était gratuite et obligatoire jusqu'à l'âge de 16 ans, mais la majorité des Canadiens français ne terminait pas neuf ans d'études³⁷⁰.

Cette critique de l'époque 1945-1960 trouve une voix chez un religieux dont le propos a eu un retentissement majeur durant plus d'un quart de siècle au Québec. Voici un extrait d'un texte de Jean-Paul Desbiens³⁷¹, à propos du système d'éducation au cœur d'une époque de fortes turbulences locales et internationales³⁷²:

L'échec de notre système d'enseignement est le reflet d'un échec, ou en tout cas, d'une paralysie de la pensée elle-même. Personne n'ose penser, au Canada français. Du moins, personne n'ose penser tout haut. L'absence de tout dialogue sérieux, dans la Province, nous stigmatise de la plus inexplicable façon. Et comme le monologue est le commencement de la folie, on comprend que s'engager à la pensée, forcément solitaire, c'est se fiancer à la folie. Le Canada français: drame de l'expression. Ce que nous pratiquons ici, c'est la pureté par la stérilisation; l'orthodoxie par le silence; la sécurité par la répétition matérielle; on s'imagine qu'il n'y a qu'un seul moyen de marcher droit, ne jamais partir; un seul moyen de ne pas se tromper, ne rien chercher; un seul moyen de ne pas se perdre, dormir. Nous avons inventé un moyen radical de combattre les chenilles: abattre les arbres³⁷³.

Il s'agit là d'une critique acerbe de la société catholique issue du « durcissement » dogmatique de l'Église catholique canadienne-française des années 1940-1950. Quand les intellectuels et les religieux osent ainsi remettre en question l'*habitus* socioreligieux ambiant, on peut dire que le vernis craque ... Le récit de la « grande noirceur » porte aussi

³⁷⁰ Jacques Godbout. « Pour éclairer la « grande noirceur », dans *Le Devoir*, édition Web du 28 septembre 2010. Source: <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/297019/pour-eclairer-la-grande-noirceur>

³⁷¹ Jean-Paul Desbiens (1927-2006) – alias Frère Untel – était un religieux de la communauté des Frères Maristes dont les écrits ont eu une influence majeure sur la réforme du système d'éducation au Québec. Voici un bref extrait de sa biographie: « Dans le pamphlet *« Les insolences du frère Untel »*, qu'il publie en 1961, à l'aube de la Révolution tranquille, il dénonce la piètre qualité du système scolaire québécois. Il fait par la suite un doctorat à l'Université de Fribourg, de 1962 à 1964, avant de revenir au Québec et d'œuvrer au ministère de l'Éducation où il dirige les programmes du niveau collégial de 1964 à 1970 ».

Source: <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/biographies/510.html>

³⁷² Il y a eu coïncidence entre les changements institutionnels au Québec et, notamment, les travaux du Concile Vatican II.

³⁷³ Jean-Paul Desbiens. *Les insolences du Frère Untel*. Montréal, Les Éditions de l'Homme, réédition 2000, p. 61.

en lui-même une forme d'exclusivité, de « durcissement », de prétention à détenir une vérité unique, qui éclaire toutes les dimensions de l'humanité. Cette « lumière » devient le contraire de la noirceur. Une clarté d'où le religieux est possiblement et éventuellement exclu. Le théologien Pierre Gisel met en garde contre les effets d'un récit qui refuse de voir la dimension religieuse, voire théologique de l'existence humaine. Gisel parle notamment de « ce qui dépasse ou excède l'humain »³⁷⁴. Plus loin, il précise sa pensée, que nous pouvons associer d'emblée à notre questionnement:

Mais dénoncer et refuser une disposition – ici, religieuse –, c'est rejeter une manière de répondre des motifs en cause et des questions qui s'y greffent. Cela n'en supprime ni le motif, ni la donne, à la fois humaine et historique, à partir de quoi il a pris telle forme. Relégué, réprimé et non pensé, le motif peut même proliférer, méconnu, dans des lieux et sous des formes où l'on ne l'attendait pas. Il y aura donc bien à reprendre une interrogation sur le religieux et le théologique. Et ce sera l'un des axes que d'apercevoir en quoi et comment la question de ce qui dépasse l'humain et la question des valeurs se découpent, ou non³⁷⁵.

En faisant le procès du passé – en le « noircissant » littéralement –, les tenants du récit de la « grande noirceur » n'ont-ils pas jeté le proverbial bébé avec l'eau du bain, se coupant ainsi de l'héritage du passé? Ne serait-il pas plus utile de redéployer le passé autrement, mais dans un esprit filial et non de dénigrement, comme de nouvelles pousses qui émergent? L'équilibre entre l'ancien et le nouveau est rompu du moment où l'on pense que l'ancien n'a plus de valeur. La relation n'existe plus. Comment alors créer une nation solide, ouverte aux autres (qui sont situés dans des histoires particulières) si l'on a ainsi honte de sa propre histoire? Fernand Dumont aborde cette question de l'équilibre entre héritage et avenir de la façon suivante:

La nation est d'abord la communauté d'un héritage historique. Dans une conférence célèbre, Renan y reconnaissait deux composantes: « L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis (...). La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Les ancêtres nous ont faits ce que nous sommes ». Ce report au

³⁷⁴ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 75.

³⁷⁵ Ibid.

passé n'implique aucun déterminisme; Renan ne croyait pas plus que nous aux impératifs de races³⁷⁶.

Cette citation de Dumont nous renvoie à la distinction déjà mentionnée entre la nostalgie, la déconstruction et la mémoire. L'effet « miroir » entre la nostalgie (idéalisation du passé et mépris du présent) et la déconstruction (idéalisation du présent et mépris du passé) apparaît stérile, voire paralysant. La troisième voie – la mémoire (compréhension des faits et des idées, sans censure) – semble plus prometteuse, plus ouverte à l'accueil de la nouveauté et à une redéfinition de la filiation dans un processus de reconnaissance des traces du passé et d'un mouvement de réinterprétation ouvrant vers un avenir.

5.2.3 Le récit féministe

La femme est la grande gagnante du changement d'*habitus* et des mutations socioreligieuses. Ceci s'avère un constat fort et il est utile de le rappeler. La nostalgie n'est plus de mise quand on considère les rôles passés et actuels de la femme. Il faut prendre acte du changement. Alors pratiquement confinée à un rôle de génératrice d'enfants dans plusieurs milieux, elle bénéficie de manière certaine du nouveau contexte moderne qui lui ouvre les portes de la maison pour en faire une partenaire essentielle de l'humanité. Au Québec, pour une catégorie de personnes, les mutations socioreligieuses opérées ont été positives, l'occasion d'une libération, d'une amélioration nette de la qualité de la vie. Il s'agit des femmes. Elles ont d'abord réussi à obtenir le droit de vote en 1940 après une longue lutte et dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale, alors qu'elles contribuaient à l'effort de guerre, notamment en travaillant dans les usines d'armement. Il est bon de rappeler cette histoire car elle n'est pas banale, voire même essentielle à la compréhension des mutations vécues chez les francophones du Québec depuis 1940. Prenons le temps d'en considérer l'ampleur à partir du propos du Collectif Clio:

Dans la sphère féminine, des changements fondamentaux et inéluctables se produisent entre 1940 et 1969. Dans un premier temps, ces changements semblent

³⁷⁶ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 54.

être imposés par les circonstances exceptionnelles de la guerre. Par la suite, ils sont plutôt la conséquence des aspirations des femmes elles-mêmes, sollicitées de toutes parts à être simultanément des reines du foyer et des femmes engagées dans de nombreuses sphères de la vie publique³⁷⁷.

Confinée depuis toujours aux rôles définis de participante à l'état du mari et de mère, la femme – comme personne humaine à part entière – prend sa place de façon spectaculaire dans la vie sociale et économique du Québec à l'occasion de la Deuxième Guerre mondiale. Ces femmes engagées et solidaires ont ébranlé le cadre légal en vigueur au Québec comme elles l'avaient fait dans d'autres régions (reste du Canada, Europe, États-Unis). Nous verrons plus loin comment l'Église catholique et la société civile au Québec ont dû tenir compte de cette nouvelle réalité, entre autres en modifiant les lois civile et religieuse du mariage. Pour l'heure, faisons un arrêt sur image pour comprendre autrement ce qu'était la société québécoise d'alors:

Les hommes, surtout depuis le 19^e siècle, avaient défini les femmes en fonction de la sphère domestique et leur avaient construit un statut spécial. Cette définition était un carcan, et les analyses des premières féministes en avaient démontré l'odieux. Le militantisme des féministes et les pratiques quotidiennes de milliers de femmes font qu'en 1940, une bonne partie des injustices formelles sont disparues: les femmes ont désormais le droit de vote ainsi que l'accès à l'éducation et à certaines professions (...). Les femmes ont le droit de vote, non parce qu'elles sont les égales de l'homme, mais parce que leur rôle de mère doit s'étendre dans la sphère publique³⁷⁸.

Le respect des droits des femmes a été l'un des enjeux majeurs des changements sociaux, légaux et religieux au Québec à partir des années 1940 jusqu'à aujourd'hui. Ne pas considérer l'apport de l'autre moitié de l'humanité dans la nouvelle définition globale des droits humains serait une erreur grossière – erreur malheureusement propagée par certaines idéologies réactionnaires actuelles. De l'époque de la « Loi des douze enfants » d'Honoré Mercier³⁷⁹ à l'égalité femme-homme au cœur du mariage – tant dans sa

³⁷⁷ Micheline Dumont, Michèle Jean, Marie Lavigne, Jennifer Stoddart. *Le Collectif Clio. L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal, Quinze, 1982, p. 360.

³⁷⁸ Ibid., p. 349.

³⁷⁹ Dumais, A. *Index alphabétique des Noms de 3400 Familles de Douze enfants vivants Reconnues officiellement depuis l'origine de la Loi Mercier, en 1890, jusqu'à mars 1904 inclusivement*. Québec, Département des Terres, Mines et Pêcheries, 1904, 219 rubriques.

définition religieuse catholique que civile – en passant par le droit de vote des femmes, on constate une transformation majeure du rapport au monde. En somme, la femme est effectivement passée de « matrice » générant des enfants à partenaires de l'homme dans le partage de la destinée sociopolitique de la société. Mais un autre effet positif de ces mutations socioreligieuses demeure l'émancipation de la femme et son entrée dans les cercles effectifs du pouvoir. Pour la moitié de l'humanité, ces changements sont positifs et salutaires. Voici l'opinion qu'avait le fameux Frère Untel à propos des femmes, ce religieux soudain entouré de ces nouvelles compagnes de pouvoir et de savoir. Il s'agit d'une forme d'hommage:

La moitié du genre humain est de sexe féminin, je ne vous apprends rien. Il est assez difficile d'ignorer ce fait ... Nous avons promis de vivre sans femme. Nous avons été formés loin d'elles. Trop loin, peut-être; non pas physiquement, ce qui est de stricte nécessité, mais intellectuellement, en ce sens que notre formation, sur ce point, et sur quelques autres, est un peu irréaliste. Dans les Postes, toutefois, nous ne sommes plus tellement loin des femmes ... La femme fait partie de l'idée complète d'homme. Seul, votre essence est incomplète³⁸⁰.

Les relations entre l'homme et la femme se modifient et l'égalité devient réalité, notamment affirmée dans la modification du régime matrimonial au Québec. On est passé du régime matrimonial *de facto* (si aucun contrat de mariage n'est signé avant la cérémonie) de la « Communauté de biens » où la femme « a besoin du concours de son mari ou de l'autorisation du tribunal pour donner un bien réservé, vendre ou hypothéquer, un immeuble réservé, les meubles de la famille ou une entreprise »³⁸¹ – régime caractérisé par l'inégalité entre l'homme et la femme et qui a eu cours avant 1970 – à la « Société d'acquêts » qui est un régime caractérisé par l'égalité entre les époux et qui tend vers un partage équitable des biens³⁸². Ce principe égalitaire dans le mariage trouve également écho dans le cadre des travaux de l'Église catholique à l'occasion du concile Vatican II – au cœur des années 1960 – travaux ayant culminé dans la refonte du droit

³⁸⁰ Jean-Paul Desbiens. *Les insolences du Frère Untel*. Montréal, Les Éditions de l'Homme, réédition 2000, p. 133.

³⁸¹ « La communauté de biens ». Québec, Éducaloi. Consultation le 25 novembre 2015. Source: <https://www.educaloi.qc.ca/capsules/la-communaute-de-biens>

³⁸² « Régimes matrimoniaux ou d'unions civiles ». Québec, Gouvernement du Québec. Consultation le 25 novembre 2015. Source: <http://www4.gouv.qc.ca/fr/Portail/Citoyens/Evenements/separation-divorce/Pages/regimes-matrimoniaux-union-civile.aspx>

canonique, notamment dans sa nouvelle édition, publiée en 1983. Nous pouvons donc affirmer que cette égalité femmes-hommes est l'un des éléments fondamentaux du nouvel *habitus* québécois qui émerge, bien que plusieurs pas restent à faire. Or, Louis Bonnet précise les changements apportés au mariage catholique, cristallisant ainsi, de la part de cette institution, la profondeur de ce changement de plan général, cette reconnaissance de la femme comme partenaire à part entière et égale de l'homme:

Le nouveau Code a mis ainsi en forme juridique la conception nouvelle du mariage exposée dans la constitution *Gaudium et spes* du concile Vatican II. La définition du mariage comme « profonde communauté de vie et d'amour que forme le couple », sa qualification « d'alliance par laquelle les époux se donnent et se reçoivent mutuellement », ses finalités, « la procréation mais aussi le bien des époux », constituaient un langage nouveau qui contrastait avec la doctrine condensée dans le Code de 1917. La personne des époux, en tant que couple, retrouvait sa place au centre de l'institution matrimoniale³⁸³.

Dans la troisième partie de cette thèse, nous reviendrons sur les changements majeurs du discours catholique sur le mariage depuis le concile Vatican II jusqu'à la publication de documents relatifs à l'accompagnement des futurs mariés. Autrefois non expliqué car faisant partie d'un *habitus* ancré dans la quotidienneté de la vie comme rite de passage obligé, le mariage catholique doit maintenant être mis en contexte, précisé. Le récit féministe n'a donc pas seulement eu un écho civil mais, aussi, ecclésial.

5.2.4 Des effets sur la pratique du mariage catholique

Cette « révolution culturelle » ou, en d'autres mots, ce changement de plan a eu des effets sur les institutions dont le mariage. Bernard Hubert, évêque en fonction durant les années 1970, raconte ainsi les conséquences sur la pratique du mariage catholique dans un contexte où la liberté des individus devenait l'un des aspects fondamentaux du nouveau plan social, du nouvel *habitus*, car l'ancien n'allait plus de soi:

³⁸³ Louis Bonnet. *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution. Du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 10.

La parution d'*Humanae Vitae*, encyclique de Paul VI sur la régulation des naissances, en 1968, a agi comme un cristal dans une solution saturée³⁸⁴ : il y a eu précipitation, blocage. De nombreux pratiquants vivaient leur sexualité selon leur conscience et l'évolution des mentalités. Le pape venait de leur refuser la caution qu'ils attendaient. Cela a été reçu comme un choc terrible. L'accélération du décrochage de la pratique religieuse a été fulgurante. Chez les jeunes, à partir des années 1970, le décrochage s'est multiplié en raison du phénomène de cohabitation avant mariage. Jeune évêque, je rencontrais des groupes de parents grandement préoccupés du fait que leur fille ou leur fils avait pris la décision de cohabiter. Ils se sentaient impuissants devant le phénomène (...). En 1980, la cohabitation s'était suffisamment généralisée pour que les parents ne la voient plus comme un échec. En tout cas, ils en souffraient moins. En une décennie, voilà donc un changement de valeur radical qui en dit long sur l'ampleur de la révolution culturelle³⁸⁵.

Cette transformation peut apparaître comme un échec de la transmission d'un héritage socioreligieux mais peut également être interprété comme la libération d'un cadre contraignant et uniforme. À tout le moins, on voit poindre le changement d'*habitus*. Alors confiné dans un rôle collectif, la personne devient un individu dans une société atomisée. La vie de couple pouvait se vivre autrement. Les concepts de liberté et d'égalité sont au cœur du changement de cadre, d'*habitus*, jumelés à une forme de rejet du religieux enchanté. C'est ainsi que Bernard Hubert évoque ce passage d'une union collectivement reconnue à un geste individualisé, confirmant la transformation de la fonction sociale du mariage:

Ils sont en effet très nombreux les jeunes adultes qui ne voient pas la pertinence d'annoncer publiquement leur projet de couple. Cela ne regarde qu'eux-mêmes, font-ils valoir. Mais je ne suis pas sûr que cette formule ait un avenir, même sur le strict plan social. Au contraire, je pense que l'engagement public fait partie de l'amour humain. L'union libre génère une très grande insécurité chez ces jeunes qui sont nés dans une société en mutation; qui n'ont connu somme toute que la mobilité. Mobilité familiale, sociale et culturelle. Ils vivent dans un monde aux valeurs éclatées. Tôt ou tard on reviendra à une certaine institutionnalisation de la cohabitation, religieuse ou civile³⁸⁶.

³⁸⁴ Bernard Hubert a été professeur de sciences au Collège de Valleyfield avant d'être nommé évêque.

³⁸⁵ Paul Longpré. *Malgré tout l'espoir. Rencontre avec Bernard Hubert, évêque*. Montréal, Fides, 1994, p. 100-101.

³⁸⁶ Ibid., p. 101-102.

Nous constatons, statistiques à l'appui, que cet évêque, avait vu juste. À notre époque, on semble réinvestir autrement le couple en tentant d'institutionnaliser le non-mariage (lutte pour des droits économiques entre conjoints de fait) et en désirant faire reconnaître les unions entre personnes de même sexe. L'hémorragie s'estompe, bien que plus de 50% des gens ne se marient plus. Alors que toutes et tous se mariaient à l'église avant 1940 – en raison d'un *habitus* socioreligieux défini –, ils sont moins nombreux à le faire en 2017. Or, alors que le plan est manifestement, sinon antireligieux, à tout le moins indifférent, on constate une certaine stabilité quant au nombre d'unions civiles et religieuses.

5.3 Changement de cadre

Pour arriver à comprendre les mutations socioreligieuses réalisées chez les francophones, nous utiliserons ce que Taylor a défini comme étant le « cadre immanent »³⁸⁷, qui caractérise en partie notre époque. Dans la troisième partie, nous préciserons les paramètres de ce cadre. Pour l'heure, attardons-nous à présenter ce que nous nommons sciemment le « cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme » qui caractérisait la période de l'ancien *habitus* socioreligieux canadien-français au Québec, soit de la Nouvelle-France à la Deuxième Guerre mondiale. Bien entendu, des nuances devront être apportées selon les contextes et les époques – nuances nécessaires pour comprendre le changement d'allégeance opéré par la suite, de l'Église vers l'individu en passant par l'État. Il faut tout de même distinguer l'enchantement « féodal », pratiquement disparu de l'imaginaire québécois, de l'enchantement religieux, toujours présent dans l'imaginaire sous plusieurs formes (religieuse, ésotérique, philosophique, etc.).

5.3.1 Cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme

Tel que nous l'avons démontré dans la première partie de cette thèse, nous avons vu que le mariage religieux au Québec est une institution-clé pour comprendre le fonctionnement de la société québécoise francophone de sa genèse à la Seconde Guerre mondiale. Le peuple québécois vivait dans une société au cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et

³⁸⁷ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 915-1005.

uniforme, sans réelle rupture avec son passé nonobstant les changements sociopolitiques survenus. Les francophones se mariaient à l'Église, à l'occasion d'une cérémonie qui était aussi un sacrement, identifiée au Dieu des chrétiens et en accord avec les autorités civile et religieuse. Nous étions dans un monde où l'autonomie était assujettie à une hétéronomie précise, à un Dieu transcendant, à une eschatologie développée autour du concept de « paradis », à un organigramme précis, parfois contraignant. Tous les moments de la vie devaient être soulignés par des rituels religieux spécifiques: la naissance (baptême), l'union entre la femme et l'homme (mariage) et la fin de vie (sépulture).

Voici quelques caractéristiques de ce cadre transcendant. D'abord, la vie se déroulait sous le regard du Dieu des chrétiens. L'administration des rites de passages de la vie était confiée à l'Église catholique. Ensuite, il y avait convergence entre le droit civil et le droit religieux. La femme était considérée comme participante aux œuvres de l'homme. Enfin, on vivait dans un monde enchanté, sous une cosmologie hiérarchique comportant son lot d'anges et de démons³⁸⁸. Nous limitons sciemment notre propos à ces quelques caractéristiques. Elles suffisent à démontrer l'existence réelle d'un tel cadre conceptuel, qui est transformé entièrement et rapidement après 1940, et le mariage en est un révélateur remarquable.

Ce cadre conceptuel permet de mettre en perspective, d'interpréter les données recueillies dans cette thèse. L'agent ne vivant pas dans une « bulle d'air » au-dessus des autres, il est soumis à un cadre général qui organise une société donnée, dans un contexte précis, à une époque déterminée et dans des conditions géographiques et historiques particulières. De ce cadre découle un *habitus* socioreligieux et de ce fait se trouve son effectivité concrète dans la vie de la personne, sous la forme de dispositions qui entraînent son lot de décisions diverses, notamment celle de se marier ou non; si mariage il y a, la décision de célébrer de manière civile ou de placer l'union dans une dimension religieuse, notamment en se mariant à l'église. Autrement dit, l'humain est incarné, enraciné dans une culture,

³⁸⁸ Que l'on pense ici à l'importance qu'ont eue le Frère André et l'huile de Saint-Joseph durant la première moitié du 20^e siècle, ainsi qu'à tous les contes et légendes où se bouscullaient ces personnages.

dans une histoire collective. On peut dire qu'il est influencé par les caractéristiques anthropologiques de son milieu. L'époque pré-1940 était marquée par l'enchantement catholique (par son horizon eschatologique comme par son fonctionnement rituel); par des relents de l'univers féodal (à la fois français et anglais) et par son appareil hiérarchique (clans familiaux; lutte entre classes sociales; etc.), ainsi que par l'uniformité des pratiques socioreligieuses partout au Québec. Voilà une partie des limites du cadre qui existait jadis. À l'inverse, le cadre actuel a également des limites.

5.3.2 Un *habitus* immanent exclusif?

Il s'avère intéressant de percevoir les limites de l'*habitus* socioreligieux québécois actuel – très différent du précédent – à l'instar de la posture du sociologue Mathieu Bock-Côté, qui propose une critique de la déconstruction des paramètres de cette histoire particulière à l'ère de l'individu autoréférentiel, qui se trouve être également une critique de la philosophie politique inspirée des droits humains:

Toute société politique présuppose une certaine conception de l'être humain. Ou, si on préfère, toute communauté politique a un fondement anthropologique. Ce que j'énonce ici comme une évidence n'en est pourtant plus une dans une société dominée par l'anthropologie libérale, qui a radicalement privatisé la question du sens, comme si l'individu n'entretenait plus qu'un rapport instrumental ou, comme on dit, procédural avec la communauté politique. L'inscription de l'individu dans une communauté politique n'a pas d'autre vocation que la conservation de ses droits, et ceux-ci sont moins ancrés politiquement qu'ils ne sont déduits de la philosophie des droits de l'homme, considérée bien souvent comme une révélation divine ou, en tout cas, comme une expression du droit naturel accordé au contexte de la modernité³⁸⁹.

N'est-ce pas ici une belle illustration de ce qu'on pourrait appeler le « proverbial balancier »? Mathieu Bock-Côté propose, en fait, que ce qu'il nomme « la philosophie des droits de l'homme » peut devenir également un hyperbien exclusif si l'on ne prend pas garde d'ouvrir les portes de ce cadre « immanent ». Il s'agit ici d'une critique dont il faudra tenir compte pour comprendre la pérennité du mariage catholique dans un tel

³⁸⁹ Mathieu Bock-Côté. *Le nouveau régime. Essais sur les enjeux démocratiques actuels*. Montréal, Boréal, 2017, p. 99.

contexte. On voit poindre ici la transformation de l'une des fonctions du mariage, soit la fonction sociale. Dans la première partie de cette thèse, nous avons présenté les fonctions du mariage dans le contexte canadien-français entre 1640 et 1940. Il y avait identification des dimensions sociale et religieuse. Au début du 20^e siècle, l'Église catholique a précisé son cadre légal. Il peut être intéressant et pertinent d'en constater les effets. Il faut comprendre que la conception religieuse qui avait cours dans le discours officiel de l'Église catholique sur le mariage avant le concile Vatican II avait peu à voir avec la conception qui a été développée pendant ce même concile et après, bien que d'aucuns pourraient voir le verre à moitié vide ou à moitié plein. Toujours est-il que, *a contrario*, la position officielle de l'Église a radicalement été modifiée au cœur et à cause des travaux du concile Vatican II et du contexte mondial ambiant à l'époque.

Dans la version du Code de droit canonique de 1917, on présentait la fonction utilitaire du mariage à des fins procréatrices, avec la hiérarchisation des responsabilités, comme en fait foi cet extrait de l'étude de Louis Bonnet à propos du Code de droit canonique de 1917; document qui a fait autorité au Québec jusqu'en 1983 (avec des nuances dans l'application suite aux travaux du concile Vatican II): « L'aspect personnaliste du mariage, le « soutien mutuel » des époux, considéré comme « fin secondaire », n'entre pas dans l'essence du mariage ni dans l'objet formel du consentement matrimonial et reste subordonné à la fin première. La raison d'être de la société conjugale est fondamentalement la procréation »³⁹⁰. Nous discernons ici l'une des fonctions utilitaires du mariage catholique, sous le regard de Dieu afin de participer à sa création. Telle semble être l'interprétation tirée des récits de la Genèse (Gn 1, 27-31; Gn 2, 18 et 21-25)³⁹¹, notamment sur la procréation. Entre la promulgation de ce code et le concile Vatican II – et plus particulièrement après 1940 –, on questionne les fondements de l'institution du mariage à l'aune des valeurs modernes, dont font partie la liberté individuelle, l'égalité femmes-hommes et l'amour humain; objets des déplacements socioreligieux observés dans cette thèse. L'amour et la relation de couple sont maintenant

³⁹⁰ Louis Bonnet. *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution. Du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 21.

³⁹¹ *La nouvelle traduction de la Bible*. Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2001, p. 35, 37-38.

intégrés, avec une même valeur, dans les fonctions du mariage catholique. Dans son ouvrage, Louis Bonnet nous donne la mesure des changements opérés:

Nous y abordons les oppositions qui se sont manifestées, peu après la promulgation du Code de 1917, contre cette hiérarchie des fins du mariage. Certains auteurs se sont efforcés de démontrer que l'essence du mariage ne se limite pas à la procréation mais inclut la communauté de vie que forme le couple et qui constitue un bien propre du mariage au même titre que la procréation, celle-ci devenant le fruit de cette unité d'amour³⁹².

C'est ainsi que l'auteur Bonnet explique le changement majeur instauré lors du concile: « Cette philosophie de la personne apportait un esprit nouveau au concile: restaurer la valeur inaliénable de la personne dans le dessein de Dieu »³⁹³. Nous reviendrons plus loin dans cette partie sur les changements radicaux à la doctrine catholique quant à l'institution du mariage. Pour l'heure, retenons que les colonnes du temple commençaient sérieusement à vibrer en ce milieu du 20^e siècle.

5.3.3 Transfert de l'administration des temps forts de la vie

Nous avons déjà vu que depuis la création de la Nouvelle-France – et particulièrement sous le règne de Louis XIV – jusqu'au milieu du 20^e siècle, l'administration des moments forts de la vie ainsi que sa reconnaissance juridique et sociale – de la naissance d'un enfant (baptême), à l'union entre une femme et un homme (mariage), sans oublier le décès (sépulture) –, avaient été confiée par l'État à l'Église catholique. La lecture des registres civils et religieux du Québec permet de démontrer ce fait. Cette posture est partagée par l'auteur Pierre Lucier sous les mots suivants: « À la faveur d'un processus dont les historiens situent les points d'origine tantôt à la Conquête tantôt au milieu du 19^e siècle, l'Église catholique avait, dans les faits, sinon selon un cadre juridique particulier, pris le contrôle de la vie collective, du moins dans les lieux de proximité qui comptent le

³⁹² Louis Bonnet. *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution. Du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 22.

³⁹³ Ibid. p. 18.

plus »³⁹⁴. Au Québec, il faut attendre la décennie 1960-1970 pour voir les effets de ce changement de cadre – passage d'un cadre transcendant où tout se fait et se vit sous le regard de Dieu à un cadre immanent de nature horizontale³⁹⁵ –, sans oublier le changement d'allégeance, de l'Église « providence » à l'État « providence »³⁹⁶. Ce changement de plan est consommé entièrement dans la nouvelle mouture du Code civil du Québec (1991). Ce changement de plan général est expliqué par Fernand Dumont de la manière suivante:

Longtemps, la paroisse a été l'encadrement principal de la population à l'échelle locale, même en milieu urbain. Pour un grand nombre d'individus, elle a même délimité l'horizon principal de l'existence, la communauté dictant les rythmes des rassemblements et des fêtes, l'objet premier des préoccupations et des conversations. La baisse de la pratique religieuse, de plus en plus accusée à mesure que se déroulait la Révolution tranquille, n'a pas eu seulement des répercussions quant à la place de la religion dans la société québécoise; elle a entraîné des changements majeurs dans la sociabilité. Les rassemblements qui renforçaient périodiquement la cohésion du groupe et favorisaient les échanges n'ont plus influencé qu'un petit noyau de personnes; les grands symboles de la cohésion culturelle se sont estompés avec l'éloignement des croyances et des rites³⁹⁷.

La cohésion sociale implicite dans un milieu plus ou moins fermé, et sujet aux aléas de la doctrine environnante et des hiérarchies locales, éclate en plusieurs morceaux. Le contrat social précédent ne tenant plus, il faut en créer un autre. Le mariage – par son caractère social lié à l'obligation de s'y conformer – devient donc une victime collatérale des mutations socioreligieuses. Ne fallait-il pas s'y attendre alors que le mariage était identifié depuis des temps immémoriaux comme étant situé dans un type de filiation précis?

³⁹⁴ Pierre Lucier. « La révolution tranquille: quelle sortie de religion? Sortie de quelle religion? », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 19.

³⁹⁵ Bien que chaque loi adoptée doive recevoir la sanction royale (Couronne britannique), démarche résiduelle de l'époque féodale.

³⁹⁶ Le mot « providence » renvoie ici à deux déplacements: le premier est d'ordre eschatologique. L'État devient ici le moteur de l'espérance. Au lieu du « paradis à la fin de vos jours », cela devient « la pension à la fin de vos années de travail », l'assurance-maladie, etc. L'autre déplacement concerne la citoyenneté. L'Église n'est plus l'institution de base de la reconnaissance de la citoyenneté. L'État devient l'institution de base de cette reconnaissance.

³⁹⁷ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 207.

5.4 Convergence entre droit civil et droit religieux catholique

La parenté idéologique et la correspondance pratique entre le droit civil du mariage (avant 1968) et le droit canonique, version 1917, sautent aux yeux à la simple analyse³⁹⁸. Cette cohérence et cette cohésion ont longtemps eu cours dans le Québec francophone. Elles ne sont plus à l'ordre du jour mais rien n'empêche l'émergence d'autres cohérences car, comme le rappelle le sociologue et théologien Fernand Dumont, « les idéologies se confondent quasiment avec le fonctionnement habituel des rouages sociaux »³⁹⁹. Outre la fonction utilitaire du mariage – la procréation – pour laquelle nous avons déjà établi la facture, nous nous attarderons maintenant à démontrer l'inégalité fondamentale qui existait entre la femme et l'homme. Cette inégalité était l'une des conséquences logiques du cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme qui prévalait durant la première moitié du 20^e siècle. Pour ce faire, nous mettrons en parallèle le droit civil du mariage et le droit religieux catholique entre 1917 et 1970.

5.4.1 Cadres civil et religieux

La problématique du régime matrimonial part de la prémisse de l'inégalité de la femme et de l'homme (infériorité de la femme) à l'intérieur de la communauté matrimoniale – du moins avant les années 1960 au Québec – comme en fait foi la définition du régime matrimonial « Communauté de biens » qui avait cours au Québec avant 1968 (droit civil) – régime imposé *de facto* aux couples qui n'avaient pas signé un contrat de mariage d'une autre nature:

La femme, quant à elle, peut administrer, utiliser et se départir librement de ses biens propres. Elle administre seule les biens réservés, mais a besoin du concours de son mari ou de l'autorisation du tribunal pour donner un bien réservé, vendre ou hypothéquer un immeuble réservé, les meubles de la famille ou une entreprise⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Les actes religieux avaient une portée civile.

³⁹⁹ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 224.

⁴⁰⁰ Gouvernement du Québec. Référence gouvernementale tirée du site: www.educaloi.qc.ca

Nous retrouvons la même distinction « inégalitaire » entre la femme et l'homme dans la définition catholique du mariage contenue dans le Code de droit canonique, version 1917: « À moins qu'en soit statué autrement par un droit spécial, la femme devient participante de l'état du mari, pour tous les effets canoniques » (Canon 1112)⁴⁰¹. Nous constatons la convergence, sur ce point, entre le droit civil québécois et le droit canonique catholique quant à la place de la femme à l'intérieur de l'institution du mariage.

Alors que la femme et l'homme sont considérés comme des personnes inégales devant la loi civile et la loi religieuse, ne faut-il pas se questionner sur ce qu'est une « personne » pour comprendre le basculement réalisé vers l'égalité femme-homme? Le droit civil des pays occidentaux – dont le nôtre – a été influencé par la Déclaration universelle des droits de l'Homme (sic) adoptée en 1948 par une grande majorité de pays. L'égalité femme-homme est une donnée incontournable:

Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande⁴⁰².

Entre cette volonté des pays de modifier les lois – dont celles relatives au mariage – et la réalité des cultures, qu'en était-il pour le Québec? Nous avons constaté la concordance entre le droit civil du mariage d'avant 1968 et la définition du mariage catholique contenue dans le Code de droit canonique de 1917. Comment faire évoluer l'une et l'autre définition afin d'y reconnaître cette égalité entre la femme et l'homme? Pourtant, le Québec et l'Église participent à ce changement – le Canada étant l'un des pays signataires de la DUDH. Cette égalité des personnes apparaît dans le nouveau régime matrimonial *de facto* qui se nomme « Société d'acquêts » (1968-1970). C'est la consécration de l'égalité femme-homme: « Élimination des inégalités entre époux (retrait de la nécessité d'obtenir l'autorisation pour accepter une succession, une donation entre

⁴⁰¹ *Code de droit canonique 1917*. Vatican, 1917. Source (version francophone): <http://catho.org>

⁴⁰² Organisation des Nations-Unies. *Déclaration universelle des droits de l'Homme*. New York, 1948. Extrait du préambule: <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>

vifs, la charge d'exécuteur testamentaire) »⁴⁰³. Ce principe égalitaire est également reconnu par le pape Jean XXIII dans l'esprit et la lettre du concile Vatican II (1962-1965):

L'entrée de la femme dans la vie publique, plus rapide, peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne; plus lente, mais de façon toujours ample, au sein des autres traditions ou cultures. De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument; elle exige qu'on la traite comme une personne aussi bien au foyer que dans la vie publique⁴⁰⁴.

5.4.2 L'Église catholique et les droits humains

Quelques années plus tard, le Pape Jean-Paul II – lui-même un témoin des horreurs du nazisme et de l'idéologie communiste en Pologne, et acteur du concile Vatican II, déclare ceci dans un discours aux Nations-Unies, à propos des droits humains: « En vérité, cette recherche universelle de la liberté est l'une des caractéristiques de notre époque »⁴⁰⁵. Le pontificat du pape Jean-Paul II a été l'occasion de marteler que l'Église catholique pouvait participer à la promotion des droits humains, en concordance avec son propre message. D'aucuns pourraient objecter qu'il reste encore du chemin à parcourir, notamment quant à l'égalité femme-homme dans les cercles du pouvoir catholique, mais il faut tout de même reconnaître que le discours de cette religion s'est transformé – du moins dans le ton – depuis la décennie 1960-1970:

Avec le concile Vatican II (1962-1965) et le pontificat de Jean-Paul II, le catholicisme s'est pleinement inséré dans la quête typiquement moderne du sens et des valeurs de la liberté, de l'abondance et de la justice sociale. Dans ce processus, le catholicisme a des choses importantes à apprendre à la modernité tardive (ou postmodernité ou tout ce dans quoi nous nous imaginons vivre dans les décennies à venir). Et ce qu'il a à apprendre est d'une importance décisive pour ce qui est peut-être la grande question publique du 21^e siècle, sur le plan national et international: la question de l'usage responsable de la liberté humaine⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Gouvernement du Québec. *Loi concernant les régimes matrimoniaux*. Lois du Québec, 1969, chapitre 77. www.justice.gc.ca

⁴⁰⁴ Le paragraphe 43 de l'encyclique *Pacem in terris* cité dans Pierre Pagé. *Claude Ryan. Un éditorialiste dans le débat social*. Montréal, Fides, 2012, p. 383

⁴⁰⁵ *Le réenchâtement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 47.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 42.

Il est intéressant de constater que la mise-à-jour de l'Église voulue par le pape Jean XXIII a trouvé écho chez l'un de ses successeurs, soit le pape Jean-Paul II. C'est sous son pontificat que l'on a cristallisé une nouvelle définition du mariage catholique dans un nouveau Code de droit canonique (1983)⁴⁰⁷. Nous reviendrons plus loin sur cette concordance née entre le droit civil québécois et le droit religieux catholique durant les années 1960. Toutefois, cette nouvelle convergence portait en elle-même certaines divergences, notamment sur la définition du mot « personne » et du glissement vers les droits de l'individu (identification qui remplace le mot « personne » dans plusieurs documents et dans l'esprit populaire).

5.4.3 Culture première et culture seconde

Fernand Dumont – témoin privilégié des déplacements socioreligieux vécus au Québec –, il faut revenir à la compréhension de ce qu'était l'Église catholique pour un francophone, et sur la nécessaire interprétation contextuelle du religieux, située dans une histoire donnée. Il nous présente sa conception du religieux. Voici ce qu'il nous a partagé dans l'un de ses derniers ouvrages:

Pour un chrétien, l'Église est une conséquence de l'incarnation divine. Si Dieu s'est fait homme, cela n'a pu avoir lieu que dans des circonstances et un endroit particuliers. Autant cette entrée dans notre histoire était un événement singulier, autant celui-ci devait concerner toute la suite. L'institution est une autre figure, si j'ose dire, de l'incarnation. Et de deux façons. D'une part, elle fait mémoire du Christ, elle perpétue la proclamation de son message à travers les siècles. Sans l'Église, aurions-nous entendu l'écho de l'Évangile, que ce soit pour l'accueillir ou pour le refuser? D'autre part, l'Église est présence du Christ: par les sacrements d'abord ... Le chrétien accepte cette logique de l'incarnation jusque dans ses conséquences. Comme toutes les autres, cette institution subit les contrecoups de l'histoire⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Dans la troisième partie de cette thèse, nous précisons les paramètres de cette nouvelle théologie du mariage.

⁴⁰⁸ Fernand Dumont. *Une foi partagée*. Montréal, Bellarmin, 1996, p. 89.

L'uniformité de l'expérience religieuse, culturelle et sociale au Québec était « totale » avant 1940⁴⁰⁹. L'existence de la vaste majorité des francophones du Québec – et c'était également vrai pour les francophones du reste du Canada et de la Nouvelle-Angleterre aux États-Unis –, était vécue dans un cadre transcendant (croyance en Dieu, celui de Jésus-Christ), enchanté (cérémonie soulignant la communion des saints, par exemple), hiérarchique (convergence entre les hiérarchies civile et religieuse, dont les membres provenaient souvent des mêmes familles⁴¹⁰) et uniforme (tous se prévalaient des sacrements de l'Église catholique, sauf exceptions). Ce cadre et ses composantes avaient du sens car situés dans une histoire et une communauté. Cela allait de soi. Les dimensions historique et communautaire se sont modifiées sous la force centrifuge d'un monde qui a éclaté au détour d'une guerre et du désenchantement possiblement dû à l'abus de pouvoir des humains, à la cristallisation d'un irrésistible besoin de transformer la civilisation occidentale.

Le problème avec l'expérience religieuse au Québec – mais ce problème est un avantage dans un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme –, c'est que l'Église a cantonné son action dans la culture première (les institutions) au lieu de développer une solide culture seconde (rapport positif à la science, développement d'un imaginaire collectif rassembleur, etc.), bien que l'imaginaire catholique ait des répercussions permanentes dans le langage populaire (les sacres et certaines expressions). Elle a couvert le champ institutionnel dans ses moindres recoins, de la naissance de la personne à son décès en passant par son éducation, sa vie sociale et amoureuse, les soins de santé et le secours direct aux personnes dans le besoin⁴¹¹. Il n'est pas incongru qu'elle ait orienté son action dans cette direction. N'est-ce pas l'un des appels des évangiles que de vivre une certaine solidarité sociale?

⁴⁰⁹ Nous parlons ici d'une uniformité globale, quasi absolue, du moins chez les francophones.

⁴¹⁰ Nous avons déjà établi ce fait, soit l'existence de clans familiaux héréditaires, dans un ouvrage à caractère historique: Réal Houde. *L'improbable victoire des Patriotes en 1837. Clans familiaux, alliances politiques et pouvoir « féodal » entre 1830 et 1837 dans la vallée du Richelieu*. Lévis, Les Éditions de la Francophonie, 2012, 203 p.

⁴¹¹ Par exemple, l'histoire d'une institution de charité comme l'Accueil Bonneau correspond à cette préoccupation de l'Église.

Toutefois, le désenchantement rapide peut-il être en partie attribuable à ce cantonnement de l'Église dans son rôle organisationnel associé à l'État québécois, alors que le désir de dissocier le religieux du social apparaissait aux portes de l'histoire du Québec? Si l'enchantement disparaît ou est fortement diminué, la fonction sociale de l'Église diminue d'autant, est ainsi altérée. De là, peut-être, l'origine du changement d'allégeance de l'Église vers l'État. Si on n'a plus besoin de l'Église pour les services à rendre, on se tourne vers l'organisation qui dispense de tels services, soit l'État, et on délaisse l'ancienne structure. C'est ainsi la fin du religieux « utilitaire ». Certains y ont vu un progrès alors que d'autres en parlent avec nostalgie. On doit tout de même prendre acte de cette mutation socioreligieuse.

5.4.4 De l'Église vers l'État

Durant la décennie 1960-1970, le changement radical d'allégeance des francophones, de l'Église « providence » vers l'État « providence », a été une sorte de révélateur de cet échec de l'Église à renouveler son discours et sa pratique. Au lieu de se comprendre comme le terreau de la nation, pourrait-elle devenir le « sel de la terre »? Le philosophe Pierre Lucier explique ici la posture de Fernand Dumont et sa définition des cultures première et seconde, que l'on peut associer aux mutations socioreligieuses et à la modification de l'*habitus*:

L'une, la culture première, est cet univers de signes, de façons de voir et de faire, d'institutions aussi, qui font le milieu dans lequel nous naissons, grandissons et vivons: c'est le registre de l'allant de soi par lequel nous découvrons, « formatons » et exprimons notre expérience du moi, de la société et du monde. Nous y sommes « chez nous », dans nos réseaux de proximité, d'appartenance et de solidarité, puisant spontanément dans des symboliques familières qui ponctuent notre expérience du temps et de l'espace et fournissent les pièces essentielles de nos quêtes de sens. Par rapport à cette culture première, la « culture seconde » est nettement marquée par la distance, par la « stylisation » et par la mise en perspective (...). C'est le registre de la science sous toutes ses formes, de l'organisation rationnelle, et de l'art lui-même quand il se meut au-delà de l'expression populaire spontanée. Dans le domaine du religieux, c'est le niveau de la théologie proprement dite, justement appelée « théologie du second degré » par

rapport à un discours premier de la foi, lui-même qualifié par Dumont de « théologie de premier degré » ou de « théologie première »⁴¹².

Après la Révolution tranquille et ses effets, l'Église catholique a bien tenté de se positionner autrement⁴¹³ mais, apparemment sans succès à long terme, même si, par exemple, les statistiques sur le mariage catholique, loin de ressembler à celles des années antérieures à la décennie 1960, ne sont pas à ce point catastrophiques dans un contexte de contestation du fait religieux. Le religieux catholique n'a plus autant pignon sur rue qu'auparavant, soit, mais il demeure tout de même présent dans l'histoire sociale de diverses collectivités⁴¹⁴. Par contre, on peut noter l'absence de référence positive à caractère religieux dans le discours politique et médiatique. Le sociologue Mathieu Bock-Côté propose une interprétation de cette autre mutation observable depuis les années 1990, notamment dans la sphère politique:

La fin de la guerre froide, la chute du mur de Berlin et l'entrée dans une nouvelle époque censée pousser encore plus loin la modernité, allait permettre un renouvellement des enjeux au cœur de la vie politique. Le socialisme classique étant définitivement vaincu, la gauche devait clairement préciser son nouveau projet, qu'elle associera à un programme de modernisation culturelle et identitaire des sociétés occidentales. Mais c'est à partir des années 1990 qu'elle s'imposera désormais dans les partis politiques, et plus largement, qu'elle en viendra à exercer une hégémonie idéologique sur l'ensemble de l'espace public⁴¹⁵.

L'apparition d'une nouvelle idéologie politique « uniformisante », telle un hyperbien exclusif, n'est pas sans rappeler les dangers d'une pareille posture, d'une telle exclusivité. Le nouveau cadre immanent aura-t-il l'allure hiérarchique et uniforme de l'ancien? L'humanisme dont il se réclame sera-t-il exclusif au point de nier les autres formes de la pensée et de l'agir? Fernand Dumont, dans un « livre testament », a proposé un regard sur

⁴¹² Pierre Lucier. « La révolution tranquille: quelle sortie de religion? Sortie de quelle religion? », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 22-23.

⁴¹³ Nous évoquons ici les mouvements de jeunes catholiques qui ont eu cours entre les années 1960 et 1990, tels l'ACLE (Association des comités liturgiques engagés) et autres groupes de la JÉC (Jeunesse étudiante catholique) - JOC (Jeunesse étudiante ouvrière). Plusieurs ont disparu en même temps que la déconfectionnalisation du système scolaire, au tournant des années 2000.

⁴¹⁴ Nous pensons ici à l'incroyable montée des gestes de solidarité initiés par des paroisses catholiques depuis les années 1980: retour de la tradition de la guignolée; accueil de réfugiés; etc.

⁴¹⁵ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 118.

les défis à venir, sur les dangers d'adopter une posture exclusive. Il en appelle à une forme de regard humble sur le développement de la société:

Une société n'est vraiment démocratique que si elle peut se voir à distance à partir de ses déficiences. Seules les sociétés totalitaires ont l'illusion de former des ensembles achevés, d'avoir pris possession des valeurs. Comment garantir l'ouverture d'une société? Par le jeu de certaines institutions: la nation, l'État, le droit. Mais ces institutions ont un double sens. Elles sont inscrites dans l'histoire, soumises aux aléas des pouvoirs et des idéologies; d'où le danger que s'y émousse le défi des valeurs. Ces institutions dépendent de croyances qu'il faut continuellement entretenir grâce à des lieux de gratuité: les arts, les religions, entre autres⁴¹⁶.

5.5 Modifications durables de l'*habitus* socioreligieux

Revenons sur le double récit de la « sortie de religion » et du « désenchantement ». Marcel Gauchet a été celui qui a proposé que nous étions à une époque de désenchantement face au religieux. Une époque où l'on assiste à la fin d'une forme du religieux, voire à la fin du religieux comme plan général dictant les phases de la vie quotidienne. Il considère que le religieux a un début et une fin: « Sans doute le religieux a-t-il été, jusqu'à présent, une constante, à très peu près, des sociétés humaines: la religion n'en est pas moins à comprendre, à notre sens, comme un phénomène historique, c'est-à-dire correspondant à un âge précis de l'humanité, auquel en succédera un autre »⁴¹⁷. Cet auteur concède tout de même que le religieux a longtemps servi de cadre pour l'organisation des sociétés, dans la pérennité des formes sociales actuelles – ce que d'aucuns remarquent au Québec dans le transfert des responsabilités institutionnelles de l'Église vers l'État, notamment dans le cas du mariage:

Sans doute enfin retrouve-t-on quelque chose des schèmes religieux fondamentaux dans des processus sociaux qu'on croirait aux antipodes: c'est que la religion aura été l'habit multimillénaire d'une structure anthropologique plus profonde qui, les religions défaites, n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêtue⁴¹⁸.

⁴¹⁶ Fernand Dumont. *Récit d'une émigration. Mémoires*. Montréal, Boréal, 1997, p. 239.

⁴¹⁷ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. 10.

⁴¹⁸ Ibid., p. 10.

Sans revenir sur la généalogie socioreligieuse que Gauchet fait de la « sortie de la religion » et du « désenchantement », il est intéressant de noter qu'il propose que cette transformation repose sur la liberté individuelle par opposition à la dimension collectiviste du religieux: « ... l'entrée dans l'âge individualiste est au plus profond sortie de l'âge du religieux, la dépendance envers l'ensemble et la dette envers l'autre se défaisant de concert »⁴¹⁹. Mais on pourrait également opposer que les mutations socioreligieuses visibles, notamment dans le cas du mariage, ne sont qu'une forme de transfert organisationnel, un passage de pouvoir de l'Église vers l'État et que, dans le fond, peu de choses ont changé quant au plan originel. Or, on a assisté à un changement de cadre, d'*habitus* et à une transformation radicale des dispositions de la personne, tant au niveau socioreligieux que culturel et politique. Cependant, il faut préciser que c'est la thématique de la continuité historique (à l'opposé de la thématique de la rupture) qui est en jeu ici, comme l'explique le sociologue Mathieu Bock-Côté, en lien avec la mutation politique engendré par le multiculturalisme canadien et la mutation de la personne située dans une histoire vers l'individu libéré de celle-ci:

C'est la question même du régime politique qui est posée par la guerre culturelle. Car derrière l'apparente continuité de l'histoire démocratique occidentale, c'est une guerre idéologique portant sur la définition même de la démocratie qui s'est menée. Les institutions restent à peu près les mêmes et, au premier regard, les démocraties occidentales écrivent leur histoire à l'encre de la continuité. Il n'en demeure pas moins qu'en s'investissant d'une toute nouvelle philosophie, elles ont transformé en profondeur leur vocation⁴²⁰.

La continuité culturelle s'avère-t-elle une réalité intégrée par certaines franges de la population, considérant que les statistiques montrent que le mariage a encore une certaine crédibilité chez nombre de personnes? À l'inverse, le changement de plan – vécu en termes de rupture avec le passé, de déconstruction – n'est-il pas consommé dans son effectivité concrète – que l'on peut prouver par la désaffectation du mariage par plus de

⁴¹⁹ Ibid., p. 18.

⁴²⁰ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 65.

la moitié des gens? En ce sens, il faut réfléchir cette transformation de l'*habitus* en lien avec la thématique du changement d'allégeance.

5.5.1 Du collectif à l'individuel

Le changement d'allégeance – de l'Église catholique vers l'État de droit – vécu au Québec depuis 1940 peut référer à un double passage du collectif vers l'individuel, et du situé historiquement à la nouveauté totale. À notre avis, ce double passage est l'une des mutations socioreligieuses importantes. En ce sens, cette posture reprend le propos de Gauchet lorsqu'il présente deux grandes caractéristiques de la religion primitive mais que l'on peut tout de même mettre en relation avec le cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme vécu au Québec dans un passé pas très lointain: « L'adhésion à ce qui est, et l'essentielle conformité supposée de l'expérience collective à sa loi ancestrale: telles sont les deux grandes caractéristiques culturelles inhérentes à la religion primitive que toute l'évolution religieuse ultérieure consistera d'une certaine manière à remettre en cause »⁴²¹.

Alors que l'*habitus* socioreligieux, culturel et politique européen était de facture multiple (bien que de tradition chrétienne de façon majoritaire), la réalité québécoise d'avant 1940 pouvait être considérée comme une telle forme primitive du religieux: il y avait adhésion majoritaire, voire unanime, et une certaine conformité à l'histoire religieuse était requise par la population francophone. Bref, un gréganisme évident. Cela se reflétait notamment par l'obligation sociale de se marier à l'église. Dans le cas du Québec, il y avait eu consolidation de la religion primitive plutôt qu'une remise en cause du modèle traditionnel. Toutefois, la posture de Gauchet sur la « sortie de la religion » repose sur une manière linéaire de comprendre l'histoire, malgré qu'il affirme parfois le contraire: « Non pas qu'on ait affaire le moins du monde à un processus univoque et linéaire. Bien au contraire. Progressions et régressions s'y mêlent étroitement, sur fond d'extraordinaire

⁴²¹ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. 25.

résistance de la révérence originelle pour l'immuable établi »⁴²². Certes, Gauchet nuance sa vision de l'histoire (linéarité) mais celle-ci semble irrévocable pour plusieurs tenants de l'humanisme exclusif pour qui le religieux n'est plus au goût du jour ou qu'il est mort et enterré, de là l'émergence de récits de la déconstruction dont celui de la « grande noirceur ».

5.5.2 Coïncidence entre modernisation et « sortie de la religion »

Il faut tout de même reconnaître que la coïncidence entre la modernisation du Québec et son éloignement de la religion peut entraîner une telle association. Mais est-ce vraiment une coïncidence? Faut-il considérer l'éclatement apparent du modèle unique, enchanté, transcendant et hiérarchique qui avait cours au Québec comme la fin du religieux? Peut-être faut-il considérer l'effet de l'accélération de l'urbanisation sur le couple et la famille et, par ricochet, sur le transfert de cette allégeance de l'Église vers l'État, comme étant l'une des mutations socioreligieuses opérées. Or, le regard de l'historien et journaliste Jean-Louis Roy permet de saisir l'ampleur de ce changement d'*habitus* et d'effectivité de celui-ci dans les dispositions de l'agent au niveau de la vie quotidienne, de ses choix personnels. Cette quotidienneté est marquée par le nouveau paradigme lié à la vie en ville – où l'emploi nécessite de plus en plus une certaine éducation – par opposition à la vie à la campagne où l'on pouvait jadis survivre sans savoir ni lire ni écrire étant donné l'utilisation de la personne comme force de travail brute:

D'importantes ressources communautaires issues de la famille, du voisinage et de la paroisse, présentes dans la culture depuis des générations, perdent une partie importante de leur signification et réalité à la ville. L'après-guerre québécois témoigne d'un état de dénuement, d'insécurité familiale dont les effets majeurs, tragiques et durables, affecteront l'avenir de la société québécoise. L'analyse d'une sélection de cas de discorde maritale, fournis par le Bureau d'assistance sociale aux familles, est éloquent. 25% des conjoints n'ont aucune instruction, 75% ont une instruction inférieure à sept années de scolarité, plus de 60% des « maris » sont dans l'obligation constante de changer d'emploi, l'état de santé des conjoints est précaire (...). Dans ces conditions, près de 40% des « époux » abandonnent leur famille et refusent de pourvoir à ses besoins. Des enquêtes

⁴²² Ibid., p. 27.

effectuées dans la ville de Québec sur le même sujet inventorient des situations identiques à celles déjà décrites pour Montréal⁴²³.

Ce constat est partagé par l'ancien journaliste et ex-Premier ministre du Québec, René Lévesque, dans un livre « testament ». Il peut être utile de rappeler que Lévesque a été journaliste lors de la Deuxième Guerre mondiale, qu'il a été l'un des acteurs majeurs de la modernisation des infrastructures québécoises durant les années 1960 – notamment par la nationalisation de l'électricité en sa qualité de ministre. Au cœur de l'épicentre de mutations socio-religieuses, culturelles et politiques opérés entre 1950 et son décès à la fin des années 1980, René Lévesque explique ainsi le changement de cadre, de plan et d'*habitus*, en lien avec l'urbanisation, l'évolution technique et le déploiement de la communication:

Notre société traditionnelle, celle où nos parents vécurent dans la sécurité d'un milieu assez bien refermé sur lui-même pour être rassurant, celle où bon nombre d'entre nous eurent une jeunesse qu'on croyait encore pouvoir abriter avec soin, elle achève de se métamorphoser. Nous sommes aujourd'hui, pour la plupart, citadins, employés, locataires. Les cloisons de la paroisse, du village ou du rang ont volé en éclats. L'auto et l'avion nous font « sortir » comme jamais on ne l'aurait imaginé il y a à peine trente ans. La radio et le cinéma, puis la télévision, nous ont ouvert des fenêtres sur tout ce qui se passe à travers le monde: les événements, et aussi les idées, les sursauts et les entreprises de l'humanité tout entière font irruption jour après jour dans nos foyers. L'âge de l'unanimité automatique s'est forcément envolé⁴²⁴.

Ces mutations se manifestent dans toutes les sphères de la société. Ce qui allait de soi ne va plus. Nous l'avons vu avec le mariage et, par conséquent, la famille, mais c'est aussi le cas d'autres institutions de proximité. Par exemple, l'hôpital. Institution majeure de soins des membres des familles, c'est l'Église qui a longtemps et presque exclusivement pris en charge cette dimension de la vie en société. Malgré le fait que la fondatrice du premier hôpital à Montréal ait été une laïque – Jeanne Mance –, il est de notoriété publique reconnue que le système de santé a été l'apanage des communautés religieuses féminines pendant une grande partie de l'histoire du Québec. Toutefois, il convient de préciser que

⁴²³ Jean-Louis Roy. *La marche des Québécois. Le temps des ruptures (1945-1960)*. Montréal, Leméac, 1976, p. 45.

⁴²⁴ René Lévesque. *Option Québec 1968-1988*. Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1988, p. 111.

quelques femmes laïques ont pris en charge une telle mission au cours du 20^e siècle, signe d'un changement de garde appréhendé, d'un déplacement du religieux vers le civil. De tels gestes héroïques ont été soulignés à maintes reprises. Nous pensons ici à Justine Lacoste-Beaubien, fondatrice de l'hôpital Sainte-Justine qui, elle-même, a été mise-de-côté par le transfert d'allégeance vers un État centralisateur dans la foulée de la modernisation des institutions au Québec. Voici quelques lignes à ce propos tirées d'un livre consacré à cette pionnière:

Justine Lacoste-Beaubien démissionne de son poste de présidente du conseil d'administration de l'hôpital Sainte-Justine le 18 mai 1966. La vieillesse n'est pas seule en cause. Pendant les années suivant la mort de Duplessis, en 1959, le Québec entre dans ce que les historiens nommeront plus tard la Révolution tranquille. La société québécoise change et la gestion de la santé également. À Québec, en 1960, on instaure l'assurance-hospitalisation et, dix ans plus tard, un régime universel de gratuité des soins. Avec l'assurance-hospitalisation, la gestion des hôpitaux doit se conformer à un modèle assez rigide établi par le gouvernement. Le conseil d'administration doit nommer un directeur général et Justine perd le contrôle du fonctionnement courant de l'hôpital⁴²⁵.

5.5.3 Problème: le lien à l'autorité

Le déplacement de l'allégeance de l'Église catholique vers l'État peut être considéré comme une preuve intéressante du désenchantement, comme en fait foi le propos de Pierre Lucier:

On reconnaîtra d'entrée de jeu que ce qui s'est passé dans la configuration socioreligieuse des années 1960 justifie qu'on y accole, dans son sens très général, le syntagme de « sortie de la religion ». C'est qu'il y a très nettement eu alors un déplacement de la religion comme pôle de structuration de la vie collective québécoise. Dans la mesure où la « sortie de la religion » renvoie à un processus et à une évolution de cette nature, son usage est ici pleinement justifié. Mais il n'est pas possible d'en rester là⁴²⁶.

⁴²⁵ Anne-Marie Sicotte. *Justine Lacoste-Beaubien. Au secours des enfants malades*. Montréal, XYZ éditeur, 2002, p. 141.

⁴²⁶ Pierre Lucier. « La révolution tranquille: quelle sortie de religion? Sortie de quelle religion? », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 18.

Or, ici encore, depuis les années 1960, la pratique du mariage révèle des nuances. Notons que plus de la moitié des couples ne se réfèrent plus à la transcendance pour s'unir, mais le mariage religieux n'est pas mort et enterré pour autant. L'autre moitié de la population se réfère toujours à un modèle ancré dans une histoire plus grande, avec une charge symbolique particulière, que ce soit la transcendance de version catholique ou bien une version moins traditionnelle ou simplement mondaine de lien transcendant sans oublier les versions « New Age » et autres rituels d'inspiration orientale, sans oublier l'immigration située en référence à d'autres *habitus* socioreligieux. On peut constater la transformation du lien à l'autorité. Dans un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme, l'autorité est de nature pyramidale, permanente, uniforme et basée sur un imaginaire où elle sert de pont avec la transcendance. Le roi était oint par la grâce divine et exerçait son autorité de façon permanente, jusqu'à son décès. Le lien collectif, soumis à l'autorité d'un monarque oint par l'Église, primait sur l'autonomie de l'individu. Le modèle organisationnel de l'Église catholique reflète encore ce fonctionnement féodal et hiérarchique, de même que les différentes « couronnes », parmi elles, le système royal britannique – auquel nous sommes toujours soumis au Canada, dans une moindre mesure.

Gauchet décrit ainsi le fonctionnement hiérarchique dans un monde transcendant et enchanté: « Elle relève de la refonte et de la redistribution de la dimension religieuse par excellence, à savoir l'autorité et la supériorité absolues de l'ordre collectif établi sur la volonté des individus particuliers »⁴²⁷. Plus loin, il précise sa pensée de façon non équivoque à propos du lien entre la transcendance et l'humain qu'il situe dans un ordre hiérarchique: « La hiérarchie, autrement dit, c'est la répétition à tous les échelons du rapport social du rapport séminal entre la société et son fondement, en fonction de l'intersection centrale du visible et de l'invisible qui détermine proprement le lieu du pouvoir »⁴²⁸. C'est ce rapport entre la personne et l'autorité qui a basculé après 1940 en Occident et, notamment, au Québec, malgré un durcissement temporaire des autorités hiérarchiques politique et religieuse durant la décennie 1950-1960. Avec la DUDH et ses conséquences, on découvrait que chaque personne devait se trouver à égale distance du

⁴²⁷ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. 33.

⁴²⁸ Ibid., p. 33.

centre du pouvoir et des autres. Dans sa description de la dynamique de la transcendance, Gauchet admet que l'apparition de l'État n'avait pas modifié complètement le rapport religieux originel. Le lien hiérarchique demeure le facteur unifiant:

Le surgissement de l'État (...), malgré ses incidences révolutionnaires quant à la position de l'Autre fondateur, n'avait pas substantiellement modifié l'organisation d'origine. Par le biais de l'assujettissement hiérarchique, le résultat obtenu reste le même que celui qu'assurait l'égalité primitive: chacun coïncidant avec la place qui lui est d'ailleurs et d'avance assignée, chaque chose correspondant à sa juste définition, l'ordre manifeste s'ajustant exactement à son support sacré, le visible et l'invisible, en un mot, s'ajustant, se conjoignant par tous leurs points comme une seule et même réalité⁴²⁹.

Bien que Gauchet fasse référence à une autre époque – en Europe –, on pourrait comprendre cette citation dans le sens du cadre qui existait au Québec avant 1940 et qui a été transformé par la suite. On comparait volontiers le corps social au corps humain, de la tête aux pieds. N'est-ce pas intéressant que Jésus ait trouvé important de laver les pieds de ses disciples? N'y avait-il pas dans ce geste une tentative d'éroder la machine hiérarchique de son époque? N'est-ce pas l'une des raisons de sa mort sur la croix?⁴³⁰ Analyser le lien à l'autorité nous semble une occasion de comprendre la transformation du rapport au religieux en terre québécoise. En mariage, tant dans la dimension religieuse que par sa portée civile, on avait jadis créé un lien hiérarchique entre l'homme et son épouse. Cette relation inégale avait un sens dans une structure d'autorité de type hiérarchique, pyramidale. Du moment que l'égalité des parties est reconnue et consommée, l'ouverture ainsi créée ne peut que porter un dur coup à un tel système pyramidal. On induit par là même un déplacement majeur. La portée symbolique liée à l'égalité des époux ne peut que se refléter sur les autres sphères de l'autorité en place. Il devient impératif de transformer le rapport à l'autorité, de le faire passer d'une dynamique verticale à une dynamique horizontale. Cela n'enlève pas nécessairement la possibilité d'un lien « à la verticale » ou « intériorisé » avec une transcendance mais, cela transforme les rapports sociaux.

⁴²⁹ Ibid., p. 47-48.

⁴³⁰ Cette thèse n'est pas le lieu d'un rappel exhaustif des causes de la mort de Jésus. Il s'agit ici de rappeler le caractère subversif d'un comportement social rapporté par les Écritures.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE: Le mariage entre 1960 et 2001

Comme nous l'avons établi dans la première partie de cette thèse, les fonctions du mariage entre 1640 et 1940 étaient liées à un cadre transcendant, de facture « féodale »: fonction sociale et publique; fonction d'engendrement; fonction d'appartenance religieuse; fonction de positionnement social. L'*habitus* socioreligieux canadien-français était caractérisé par l'obéissance assumée aux rites de l'Église catholique; rites qui encadraient la vie de la personne et des groupes. Cet *habitus* comportait deux dimensions constitutives: la langue française et la religion catholique. À partir de 1940, à la faveur de la Deuxième Guerre mondiale, on voit apparaître, en Occident et, particulièrement au Québec, des récits novateurs sur la liberté, l'égalité femmes-hommes, la déconstruction du religieux comme conséquence du « désenchantement du monde » et de la « fin de la religion », selon les expressions de Marcel Gauchet. Selon Charles Taylor, on a assisté à l'apparition d'un grand récit de l'histoire « par soustraction » où l'ancienne allégeance devait disparaître. Au Québec, ce grand récit a été qualifié de « Révolution tranquille ». Cette idéologie de la déconstruction s'est développée jusqu'à ce jour mais, à la lecture des statistiques récentes sur le mariage, il semble que la pratique du mariage religieux ne soit pas encore complètement disparue du paysage bien que plus de la moitié des couples choisissent de ne pas se marier, dont plusieurs dans le cadre d'une cérémonie religieuse, malgré un contexte peu favorable au religieux. Nous constatons donc la coexistence d'*habitus* socioreligieux divers dans la société québécoise. Une suite de cette thèse pourrait être la qualification de ces divers *habitus* provenant du rapport filiation/rupture de la population francophone « de souche », ou bien de l'immigration située dans des religions, spiritualités ou philosophies diverses, etc.

Les fonctions actuelles du mariage sont évidemment différentes de celles qui existaient auparavant. La fonction sociale demeure tout de même réelle car l'annonce publique du mariage est maintenue tant au niveau religieux que civil, mais elle demeure limitée à la publication obligatoire d'un événement qui est maintenant, paradoxalement, de facture privée. La fonction religieuse est importante pour les couples qui choisissent de vivre l'événement dans ce cadre spécifique, et ce pour diverses raisons: pérennité d'une tradition familiale ou/et sociale ou/et historique; convictions religieuses personnelles; lien avec une histoire de Salut; enracinement communautaire; etc. Nous reviendrons sur les caractéristiques du mariage catholique « moderne » dans la troisième partie de cette thèse.

La fonction d'engendrement demeure cruciale pour le mariage religieux catholique mais elle est désormais d'égale importance avec le bien-être du couple (amour). Cette équation couple / engendrement apparaît comme étant la résultante de l'influence de l'idée d'égalité femmes-hommes débattue depuis les années 1940, entre autres dans le cadre des travaux du concile Vatican II. Toutefois, en mariage civil, cette fonction d'engendrement est amoindrie car la procréation n'est maintenant qu'un effet parmi d'autres du mariage, vu d'abord comme un contrat entre deux individus, peu importe le sexe. Dans la facture civile du mariage, on est passé ainsi de la personne – identifiée de manière binaire comme femme et comme homme – à l'individu – indistinctement femme ou homme. De nouveaux défis pointent à l'horizon, notamment par l'éclatement de cette identification du genre, ni masculin ni féminin, admis en droit canadien: « Le ministère ajoute que le récent projet de loi C-16 a modifié la Loi canadienne sur les droits de la personne et a ajouté l'identité sexuelle et l'expression de l'identité sexuelle à la liste des motifs de discrimination interdits »⁴³¹. Nous constatons ici une profonde divergence – quant à l'identification des époux – entre le mariage religieux catholique et le mariage civil.

Enfin, la fonction de reconnaissance sociale n'est plus au cœur de la décision du couple dans le cas des conjoints de fait; l'union n'existant pas officiellement. Il convient ici de

⁴³¹ « Le passeport s'ajuste aux droits des LGBTQ », dans *Radio-Canada.ca*, édition numérique du jeudi 24 août 2017. Consultation le 26 août 2017. Source: <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1052176/passeport-genre-droits-lgbt-hommes-femmes-x>

rappeler que le divorce est autorisé depuis la fin des années 1960 au Canada. Sans insister sur ce thème, il est intéressant de comprendre que la permanence du mariage – jusqu’à ce que la mort sépare – a été occultée par le législateur civil. Par ailleurs, la notion de consentement a toujours été au cœur des propositions catholique et civile du mariage. La différence, à notre époque, réside dans le réflexe grégaire associé à l’*habitus* socioreligieux – ou aux *habitus* socioreligieux. Ce grégarisme, sous forme de « pression sociale », se décline-t-il de diverses manières selon les groupes d’appartenance?

La troisième et dernière partie de cette thèse sera consacrée à une analyse du temps présent (2001 – 2017). Nous concentrerons notre propos sur la transformation de l’encadrement conceptuel général qui oriente la vie des gens, passage du cadre transcendant que nous avons défini, à un cadre immanent, séculier. En d’autres mots: passage d’un allant de soi à un autre. Nous en ferons ressortir les caractéristiques et les conséquences pour la société québécoise. Nous continuerons à utiliser le mariage pour illustrer les mutations socioreligieuses réalisées et la modification de l’*habitus* pour poser la question de l’avenir du mariage dans une telle société au cadre immanent et séculier.

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE DU TEMPS PRÉSENT. QU'EN EST-IL AUJOURD'HUI?

INTRODUCTION

Dans la deuxième partie de cette thèse, nous avons démontré qu'il y eu déconstruction de l'ancien *habitus* socioreligieux canadien-français et du cadre dont il était issu (transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme). Cette troisième et dernière partie de la thèse sera consacrée à définir le « cadre immanent » dans lequel semble baigner le Québec contemporain depuis la déconfectionnalisation complète des institutions publiques au début des années 2000. Ce sera l'occasion de répondre à notre question de recherche: Comment se fait-il que nous soyons passés d'une pratique quasi unanime du mariage avant 1940 à une époque où coexistent des modèles éclatés d'unions, avec une majorité de non-mariages depuis le début du troisième millénaire? Nous ferons cet exercice à partir de la proposition du philosophe Charles Taylor (cadre immanent) afin de répondre aussi à la question suivante: assistons-nous à la fin du religieux catholique au Québec? Là encore, la pratique du mariage religieux catholique servira d'exemple des mutations socioreligieuses réalisées. Également, nous tenterons de répondre à d'autres questions complémentaires. L'être humain ne peut se passer de structures pour vivre en collectivité. Le problème a été et demeure celui-ci: dans quel cadre désirons-nous vivre? Est-il possible de se passer de cadre? Le passage d'un cadre transcendant à un cadre immanent pose-t-il problème? Paradoxalement, le passage de la transcendance à l'immanence peut paraître bizarre dans un monde où les lois civiles actuelles sont toujours soumises à l'approbation de la Couronne britannique (sanction royale) – la reine d'Angleterre étant l'autorité suprême au Canada tout en étant chef de l'Église anglicane⁴³². Ce constat est plutôt symbolique au Québec⁴³³.

⁴³² Pour s'en convaincre, voici un extrait du document qui encadre les activités du Bureau du Conseil privé du Canada (dont le Québec fait encore partie): « Les lois au sens strict du terme sont adoptées par le Parlement, qui est composé de Sa Majesté la reine, du Sénat et de la Chambre des communes. Un projet de loi ne devient loi que s'il reçoit l'agrément de chacun d'eux. La sanction royale constitue dans tous les cas

Il convient donc de laisser la parole à ce philosophe qui a produit une étude exhaustive sur les changements survenus dans la région de l'Atlantique Nord depuis les cinq derniers siècles. La réponse de Charles Taylor à ce passage du transcendant à l'immanent est la suivante: « L'essentiel ici est que le supérieur ne se trouve plus hors de la vie ordinaire, mais qu'il tient à une manière de la vivre »⁴³⁴. Les mutations socioreligieuses observables au Québec depuis 1940 participent de cette transformation plus profonde vécue depuis cinq siècles en Occident. Le mouvement est consommé et admis. De nos jours, « la raison ne se définit plus en fonction d'une vision cosmique; désormais, l'activité de la raison se définit en fonction de l'efficacité instrumentale, de l'optimisation de la valeur recherchée, ou de la cohérence logique »⁴³⁵. La facture économique des discours politiques actuels démontrent bien la réalité de cette proposition de Taylor.

Nous montrerons les effets de ce nouveau cadre dans l'éclatement et la recomposition de l'*habitus* par l'exemple du mariage et des différentes formes d'unions au Québec depuis le début du troisième millénaire (2001). Nous présenterons les conditions de la pérennité du mariage catholique dans un contexte séculier à la lumière des formes de la sécularité proposées par Taylor. Nous ferons une analyse comparative qui permettra de vérifier les points de convergence et de divergence entre les différentes formes d'unions, et nous aborderons brièvement les changements au droit religieux et à la théologie du mariage proposés par l'Église catholique afin d'en faire ressortir les éléments centraux.

l'ultime étape du processus législatif ». À lire: *Lois et règlements. L'essentiel. 2^e édition*. Ottawa, Gouvernement du Canada. Bureau du Conseil privé, 2016, p. 9. Source: <http://www.pco-bcp.gc.ca/docs/information/publications/legislation/pdf-fra.pdf>

⁴³³ Dans les faits, peu de personnes, au Québec – en tous cas chez les francophones – se réfèrent à la reine d'Angleterre lorsque vient le temps de faire un choix déterminant dans la vie.

⁴³⁴ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 2003, p. 40.

⁴³⁵ Ibid., p. 38.

CHAPITRE 6 : Cadre immanent et fin du religieux?

Définir un cadre permet de comprendre le réel. Les hyperbiens pour lesquels tant de groupes se sont battus ont perdu toute crédibilité et les cadres correspondants ne sont plus soutenus que par des groupuscules « nostalgiques ». Parfois, la mémoire de ces cadres a été effacée – pour le meilleur et pour le pire – afin de laisser toute la place à de nouveaux cadres tout aussi exclusifs que les anciens. Une forme de désenchantement a suivi la perte des repères. C'est ainsi que Taylor pose ce problème:

Ce qui tend à accréditer la thèse du libre choix, c'est précisément le « désenchantement » croissant de la culture moderne (...), lequel a sapé tant de cadres traditionnels et engendré, en effet, la situation dans laquelle nos anciens horizons ont été effacés et où tous les cadres peuvent paraître problématiques: telle est la situation dans laquelle le problème se pose à nous⁴³⁶.

Face à ce problème, Taylor soutient « qu'il est absolument impossible de nous passer de cadres; autrement dit, que les horizons à l'intérieur desquels nous conduisons nos vies et qui leur donnent une cohérence doivent inclure des discriminations qualitatives fortes »⁴³⁷. Ces discriminations qualitatives fortes ne risquent-elles pas de se transformer en autant d'hyperbiens exclusifs? Mais comment faire autrement? Ce cadre dont il est question se traduit dans la vie quotidienne. Il irradie l'*habitus* socioreligieux, en est une dimension constitutive. La personne ne pouvant vivre hors de son environnement, il intègre donc les caractéristiques de ce cadre et un nouvel « allant de soi » peut apparaître dans les dispositions de l'agent, dans ses décisions effectives. Autrefois situé dans une

⁴³⁶ Ibid., p. 45.

⁴³⁷ Ibid., p. 45.

histoire, l'*habitus* se transforme en un nouvel horizon prétendument hors histoire, désarticulé par rapport au passé. Fernand Dumont pose la question autrement, en lien avec une sorte d'affaiblissement de la conscience historique, car tout cadre doit se situer dans une histoire:

Au cours des années 1960, il me semble que nous avons été impuissants à rafraîchir notre conscience historique. Je ne mets pas en cause les recherches de nos historiens. Mais la mémoire collective n'existe pas que dans les livres d'histoire. Elle se trouve aussi plus au ras du sol, dans les traditions des familles et des mouvements sociaux, dans les discussions politiques. Or nous avons assisté à un débordement de rancœur envers le passé. À peu près tous nos gestes d'avant ont été récusés (...). Il est des moments où une énergique psychanalyse fait grand bien à la mémoire des peuples autant qu'à celle des individus. À la condition qu'elle n'aboutisse pas à un constat généralisé de l'échec cultivé avec masochisme⁴³⁸.

Alors qu'une part importante de l'identité des francophones du Québec était liée à l'Église catholique et au fait français en Amérique, on a pu assister et on assiste encore à la transformation de cette identité. Le langage religieux catholique a été remplacé rapidement par un langage séculier – malgré le fait particulier que les jurons et « sacres » associés à la culture francophone québécoise soient d'origine religieuse catholique, alors que les jurons « anglophones » réfèrent plutôt à la sexualité (puritanisme anglais?). Pourtant, la personne apparaissant comme un « moi » ne peut être dissociée de son histoire particulière et de celle de son groupe d'appartenance. Y a-t-il donc un réel risque d'effacement du passé malgré l'apparence de la continuité? Est-ce bien de continuité dont il est question? Ce questionnement trouve écho chez le sociologue Mathieu Bock-Côté, qui analyse la continuité du point de vue de l'avenir de la démocratie:

Car derrière l'apparente continuité de l'histoire démocratique occidentale, c'est une guerre idéologique portant sur la définition même de la démocratie qui s'est menée. Les institutions restent à peu près les mêmes et, au premier regard, les démocraties occidentales écrivent leur histoire à l'encre de la continuité. Il n'en demeure pas moins qu'en s'investissant d'une toute nouvelle philosophie, elles ont transformé en profondeur leur vocation⁴³⁹.

⁴³⁸ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 106.

⁴³⁹ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 65.

6.1 Passage d'un cadre à un autre

Si la personne francophone d'avant 1940 au Québec se mouvait dans un environnement au cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme, la personne francophone d'aujourd'hui vit dans un environnement au cadre séculier, éclaté, multiforme, mais tout autant hiérarchique. C'est en ce sens que nous partageons la pensée de Charles Taylor lorsqu'il affirme l'important lien entre le « moi » et son milieu, sous forme de grégarisme:

Étudier les personnes, c'est étudier des êtres qui existent uniquement dans un certain langage ou qui en sont partiellement constitués (...). Un langage n'existe et ne peut être maintenu qu'à l'intérieur d'une communauté linguistique. De là un autre aspect capital du moi. On n'est un moi que parmi d'autres « moi ». On ne peut jamais décrire un moi sans se référer à ceux qui l'entourent⁴⁴⁰.

C'est dans cette reconnaissance sociale que s'inscrit l'*habitus*. Pour comprendre la société québécoise actuelle et le fossé qui la sépare de l'ancienne société francophone d'avant 1940, il était utile et pertinent de réfléchir aux différences entre ces deux époques. Alors que dans l'ancien cadre transcendant, la vie sociale tournait autour des grands moments de la vie sacramentelle (baptême, mariage, sépulture) encadrés par l'Église, la société contemporaine tourne maintenant autour de trois motivations identifiées par Taylor, à savoir: « L'apologie de la vie ordinaire et le refus des impératifs (soi-disant) spécieux des biens « supérieurs », la conception moderne de la liberté, et une interprétation particulière des exigences de la bienveillance et de l'altruisme. Mais l'aspiration à une éthique universelle peut également jouer un rôle »⁴⁴¹. Le plan qui transparaît n'est plus de l'ordre de l'appartenance à une collectivité sous la coupole d'une religion organisatrice de la vie quotidienne. L'éthique universelle dont il est question semble être une éthique issue de la question des droits humains et dont le cadre légal – la DUDH – a influencé tant de pays (même si la pratique concrète des droits humains diffère largement d'un pays à l'autre). Les chartes des droits québécoise et canadienne reflètent l'enracinement légal dans le cadre d'une telle éthique universelle.

⁴⁴⁰ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 2003, p. 55.

⁴⁴¹ Ibid., p. 121.

6.1.1 Éthique universelle et nouvelle « élite globalisée »

S'agissant d'éthique universelle, on peut aisément comprendre qu'il existe également une sous-culture mondiale – transnationale – qui a repris pour elle-même les grandes orientations des Nations-Unies et dont les tenants influencent les décideurs politiques et économiques, parfois dans le sens du respect des droits humains mais, autrement, en faveur des intérêts propres à cette nouvelle élite. Aux *habitus* « régionaux » et communautaristes peuvent correspondre un grand *habitus* « international » en cette ère de mondialisation. À cet *habitus* international correspond une forme de gréganisme organisationnel chez certaines élites. Il s'agit ici d'un effet de la sécularisation de l'Occident de l'Atlantique nord, dont le Québec fait partie. C'est ce que Peter L. Berger décrit de la façon suivante:

Il existe une sous-culture internationale, celles des gens qui ont reçu une éducation supérieure de type occidental, et en particulier en humanités et sciences sociales, qui est en effet sécularisée. Cette sous-culture est le principal vecteur des croyances et des valeurs progressistes héritées des Lumières. Bien que ses membres ne soient pas très nombreux, ils sont très influents et ils contrôlent les institutions qui fournissent des définitions « officielles » de la réalité, dans le système éducatif, dans les moyens de communication de masse et aux sommets de l'État. Ils se ressemblent de façon frappante dans le monde entier (...). Je ne suis pas en mesure d'expliquer ici pourquoi ceux qui ont reçu ce type d'éducation sont si accessibles à la sécularisation. Je ne peux souligner que ce que nous observons ici est la culture d'une élite « globalisée »⁴⁴².

Cette élite « globalisée » semble être la garante du succès de la mise en place d'un cadre immanent, séculier, ouvert dans les sociétés occidentales, notamment au Québec, même si elle tend à avoir adopté le « réflexe féodal » et une manière « généalogique » de transmettre le pouvoir⁴⁴³. La tentation demeure constante – dans plusieurs pays – d'adopter un fonctionnement étatique où la liberté perd peu à peu sa place au panthéon des valeurs fondamentales de la société contemporaine. D'aucuns peuvent remarquer que les droits humains sont régulièrement bafoués dans nombre de pays, y compris dans des

⁴⁴² Peter L. Berger « La déséclularisation du monde: un point de vue global », dans *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 26.

⁴⁴³ Nous pensons ici aux nouvelles dynasties modernes: les Kennedy, Bush, Clinton aux États-Unis, et les Trudeau et autres Johnson, Péladeau, Desmarais, Leblanc au Québec et au Canada.

pays occidentaux. La liberté n'est-elle pas la victime collatérale du « terrorisme »? Rappelons qu'une organisation reconnue – Amnistie internationale – nous rappelle régulièrement plusieurs accrocs aux droits humains⁴⁴⁴ et participe activement à créer un cadre légal international soucieux du respect de la personne et des groupes nationaux. Les campagnes « Cartes de vœux » annuelles nous montrent de façon continue le nécessaire travail en faveur du respect des droits humains, les défis à relever ainsi que l'étonnante actualité du débat que nous avons vécu au Québec (notamment sur l'égalité femmes-hommes) depuis les années 1940.

Par ailleurs, une certaine critique semble poindre à l'horizon quant à la transformation de ce mouvement favorable aux droits individuels en une pensée « uniformisante », hiérarchique, telle une nouvelle religion des droits qui fait disparaître les identités historiques. Il convient de garder en tête la définition de la liberté comme solidarité plutôt que de situer la liberté comme facteur de domination. Nous pensons ici à la posture de Mathieu Bock-Côté qui associe le mouvement de négation des identités nationales à une nouvelle religion, voire à un mouvement de civilisation dominateur, soit le multiculturalisme:

Ce dont plusieurs avaient le pressentiment, c'était bien du rejaillissement dans le domaine public du vieux fond utopiste du marxisme, qu'ils assimilaient sans bienveillance à une forme de nihilisme actif. Ce n'est pas seulement une nouvelle idéologie qui poussait, mais peut-être même, une nouvelle civilisation et une nouvelle religion⁴⁴⁵.

Laissant la place à l'individu qui a des droits personnels – dans une multitude de déclinaisons –, peut naître la négation de l'histoire des groupes historiques. Et, par la même occasion, il peut y avoir négation du droit de l'individu de se situer dans une histoire collective, voire filiale, alors que l'apprentissage de la vie se fait habituellement à l'intérieur d'un groupe aux caractéristiques définies. N'oublions pas que nul humain n'est une île, qu'il fait preuve de grégairisme à différents niveaux, qu'il situe ses propres

⁴⁴⁴ Amnistie internationale est une organisation de défense des droits humains fondée en 1961 en Angleterre. Elle a reçu le Prix Nobel de la Paix en 1977. Une section francophone existe au Canada. Lien utile: amnistie.ca

⁴⁴⁵ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 39.

décisions en fonction d'un *habitus* déterminé. Nous partageons ainsi la posture de Fernand Dumont:

Toutes les personnes font l'apprentissage des valeurs dans l'humilité des appartenances, de même qu'elles s'élèvent au langage à partir des balbutiements. L'humaine condition nous est transmise dans une famille et dans une patrie. Et, tout au long de notre vie, l'amour et l'amitié portent sur des êtres concrets et non sur le concept de la femme ou de l'homme en général. Si les valeurs sont notre horizon, elles habitent aussi parmi nous. Il importe de s'en souvenir quand on écoute les voix qui nous invitent au dépassement⁴⁴⁶.

Dumont questionne ce qu'il nomme « l'homme universel ». Il pose le problème ainsi: « Comment récuser des droits collectifs sans compromettre les droits individuels eux-mêmes? »⁴⁴⁷. Il propose ainsi la nécessité de l'équilibre entre les droits individuels et les appartenances collectives. Autrement, l'homme universel ne serait qu'un rouage d'un ordre « uniformisant », visant l'homogénéisation des individus par la culture du droit individuel. C'est ainsi que Dumont annonce ce danger, qui correspond à la définition du concept d'hyperbien de Taylor:

Cependant, il serait périlleux que, pour y arriver, les particularismes se dissolvent dans de grands organismes planétaires où les technocrates de l'économie ou de l'idéologie domineraient en maîtres au nom de l'homme universel. Ce serait pour le moins un paradoxe que, sous prétexte de dépasser les nations, on en revienne aux vastes empires des temps anciens⁴⁴⁸.

6.1.2 Les conditions d'émergence d'un cadre immanent

Mais revenons au cadre immanent. Aux caractéristiques proposées par le philosophe Charles Taylor, nous ajouterons les quatre points suivants pour tenter de comprendre comment nous sommes passés rapidement d'un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme à un cadre immanent. Il y a d'abord une transformation fondamentale, un déplacement irréversible (mutation). L'institution sociale de base – pour les francophones – n'est plus l'Église catholique mais bien l'État. Ensuite, une autre

⁴⁴⁶ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 88.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 89.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 90.

mutation concerne la liberté de la personne. Elle devient la norme par laquelle le quotidien se vit. C'est le nouvel horizon herméneutique qui permet de comprendre le réel, qui sert de points de repères à la quotidienneté, qui est au centre du nouveau plan, qui est le nouvel « allant de soi », le nouvel *habitus*. Également, mutation supplémentaire, l'égalité entre les personnes devient le point central de l'État de droit. Enfin, dernière mutation notable: la non-référence à Dieu (ou à une transcendance) et la non croyance apparaissent dans plusieurs sphères sociales. Ces dernières caractéristiques deviennent l'autre élément constitutif de l'*habitus* de base par lequel l'individu québécois s'identifie à la collectivité, dans sa grégarité reconfigurée, mais comme individu ayant des droits. À cet *habitus* de base peuvent correspondre des variations et des variantes confessionnelles mais, dans l'espace public, c'est plutôt l'expression de l'*habitus* de base qui semble s'exprimer⁴⁴⁹.

Cependant, il importe de situer l'une des avenues pour l'avenir du mariage catholique chez les francophones du Québec à l'intérieur du cadre immanent. Nous précisons cette avenue de la manière suivante: favoriser l'enracinement de l'individu dans une histoire plus grande, généalogique, ancrée dans un récit du Salut. À une époque de diversité des récits, un tel enracinement de l'individu peut être respecté en le situant non pas comme un appel à la nostalgie mais bien dans le cadre de la reconnaissance de la valeur de l'histoire familiale et communautaire. Le mariage catholique devient ainsi une possibilité plausible et non plus un événement réactionnaire. On pourrait transformer cette avenue en une nouvelle fonction du mariage en contexte de sécularité: la *fonction d'enracinement culturel* du mariage catholique. Cette fonction renvoie à l'enracinement historique du mariage dans la culture francophone, car le mariage occupe déjà une place de choix dans l'imaginaire et dans la culture. Ceci ne diminue en rien la référence à l'Évangile ou toute autre considération religieuse (nous aborderons la question de la théologie du mariage dans le prochain chapitre).

⁴⁴⁹ Les politiciens sont peu enclins – et peu encouragés – à faire connaître leurs options religieuses, confessionnelles, philosophiques, sauf lorsque ces convictions sont conformes au nouvel *habitus* de base. Cette dimension de la vie de la personne est souvent cachée, omise, voire censurée.

D'ailleurs, le cadre transcendant qui existait au Québec, l'institution sociale de base était l'Église catholique. C'était celle qui fournissait les services de proximité – lieu de rassemblement, service scolaire, institution de santé, etc. – ainsi que les points de repère sociaux du groupe. Dans le Québec pré-cadre immanent, la reconnaissance sociale des francophones du Québec passait par les moments forts de la vie et la célébration sacramentelle – donc enchantée – de ces moments: l'entrée dans la famille chrétienne par le baptême; l'union par le mariage; la fin de la vie et l'entrée dans l'espérance de l'éternité avec Dieu (sépulture). Le cadre était de facture uniforme. Toutes et tous devaient le respecter. C'était l'*habitus* socioreligieux admis.

Depuis 1960 au Québec, les services de proximité (éducation, santé, etc.) ont été transférés à l'État. Particulièrement depuis l'entrée en vigueur du nouveau Code civil du Québec (1991-1994), la reconnaissance des moments forts de la vie (naissance, mariage, décès) – dans sa teneur civile obligatoire – est devenue l'unique apanage de l'État. La dimension religieuse a été presque entièrement occultée⁴⁵⁰ (sauf dans le maintien de la reconnaissance de la teneur civile du sacrement du mariage catholique et des funérailles religieuses). Le responsable civil « est le seul officiel de l'état civil » (C.C.Q., article 103). L'autorité « transcendantale » est pratiquement hors circuit. Le changement d'allégeance a été consommé sur ce plan. Le mariage devient ainsi l'un des révélateurs de ce changement d'allégeance, d'autant plus, qu'au Québec (depuis 1991), la femme conserve son nom en mariage (C.C.Q., article 393). Elle ne peut plus prendre le nom du mari lors de l'union. Il s'agit d'un fait quasi unique au monde⁴⁵¹, et une façon nette et claire de marquer le pas avec l'ancienne façon de faire, de consommer l'égalité femme-homme, d'établir *de facto* une partie des paramètres du nouvel *habitus* socioreligieux. En ce sens, l'État québécois post-1960 est devenu le porte-étendard du cadre immanent décrit par Taylor, en concordance avec ce qu'Hegel avait lancé à l'occasion de son ouvrage intitulé « Principes de la philosophie du droit »:

⁴⁵⁰ *Code civil du Québec*, sous la direction de Jean-Louis Baudouin, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2015, 767 p. + index, table de concordance

⁴⁵¹ Même dans la France laïque, une femme peut prendre le nom de son mari. C'est également le cas dans les autres provinces canadiennes et aux États-Unis. Par exemple, notons que la candidate à la présidence américaine en 2016 se nommait Hillary Clinton (du nom de son mari).

Face aux sphères du droit privé et du bien-être privé, de la famille et de la société civile, l'État est d'une part une nécessité extérieure et la puissance qui leur est supérieure, à la nature de laquelle leurs lois, tout comme leurs intérêts, sont subordonnés, et dont ils sont dépendants; mais, d'autre part, il est leur fin immanente et possède sa vigueur dans l'unité de sa fin ultime universelle et de l'intérêt particulier des individus, dans le fait ont des obligations envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits⁴⁵².

Le rédacteur de cette édition critique de l'ouvrage d'Hegel apporte un éclairage intéressant sur l'équilibre à trouver entre les droits particuliers de l'individu et la dimension universelle (dirait-on collective?) de la mission de l'État. Il écrit ceci:

Ce paragraphe, tout comme le suivant, affirme clairement la réciprocité des droits et des obligations respectifs de l'individu et de l'État, conformément à certaines thèses libérales. Mais il souligne aussi, à leur encontre, que c'est seulement dans la mesure où l'individu reconnaît et met en œuvre le point de vue de l'universel qu'il peut légitimement veiller à la satisfaction de son intérêt particulier (...). Seule la position prééminente de l'universel confère au particulier, qui est son moment, son effectivité⁴⁵³.

La relation privilégiée entre la personne et l'État supplante ainsi la relation entre le croyant et son Église quand vient le temps de considérer la vie en société. Il y a donc réciprocité entre l'État et la personne. L'État devient l'autorité « supérieure » admise par le plus grand nombre. L'État devient l'institution « pivot » de l'*habitus* de base, populaire. La dimension religieuse est complètement évacuée officiellement d'un tel mouvement. C'est l'accaparement entier de la culture première par l'État. Toutefois, rien n'indique que l'individu ne puisse adhérer personnellement, et en lien avec d'autres individus, à un groupe religieux ou politique. En ce sens, le mariage catholique demeure plausible à ce niveau aussi mais nous constatons l'amenuisement – non pas la disparition – de la *fonction sociale* du mariage religieux. Cette fonction sociale peut continuer de s'exercer à l'intérieur de la collectivité religieuse catholique, au Québec et ailleurs dans le monde.

⁴⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Principes de la philosophie du droit*. Édition critique établie par Jean-François Kervégan. Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 432.

⁴⁵³ Ibid., note 1, p. 432.

6.1.3 Un horizon herméneutique

Le respect de la liberté de la personne est au centre de l'action de l'État – sous réserves du respect des droits communs – et peut aller jusqu'au refus de se soumettre à l'autorité d'une institution. L'exemple du mariage est intéressant dans ce cas précis car, comme nous l'avons démontré auparavant, il n'y a plus, pour un couple, d'obligation ni légale ni sociale ni religieuse de contracter mariage. Plus de la moitié des couples ne se marient plus au Québec. Depuis 1968 est admise l'égalité en mariage. Des mesures de protection des partenaires mariés font en sorte que c'est en mariage que l'égalité réelle peut se vivre, contrairement à l'union libre où l'inégalité des conjoints peut apporter son lot de problèmes juridiques⁴⁵⁴. Certes, n'étant plus soumise à un cadre transcendant, la personne peut exprimer sa non croyance sans avoir à subir de pression sociale directe.

Dans un tel cadre immanent, le problème est souvent inversé: la personne croyante peut subir une pression sociale sous la forme d'un interdit d'exprimer sa croyance. C'est ici que se joue le gréganisme dans sa forme la plus troublante. Charles Taylor évoque ainsi ce déplacement de plan social à l'origine des modifications de l'*habitus* et de l'effectivité de la réponse des gens: « Comment sommes-nous passés d'une condition où, dans la Chrétienté, les gens vivaient naïvement selon un schéma théiste, à une autre qui voit les individus se répartir autour de deux options qui apparaissent à chacun en tant que telle et où, en outre, la non croyance est devenue pour bon nombre d'entre eux la position par défaut? »⁴⁵⁵.

C'est ainsi que la non croyance – dans son expression sociale majoritaire (on ne parle pas ici de la croyance intime) – est devenue l'horizon herméneutique pour comprendre le réel. Elle est la conviction de base du nouvel *habitus* admis généralement. Le désenchantement est ainsi consommé et il faudra trouver d'autres façons de comprendre le religieux alors que ce dernier sera d'emblée suspect comme le fut la non croyance à l'époque du cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme, au cœur de l'ancien

⁴⁵⁴ Le conjoint le plus pauvre ne peut réclamer quoi que ce soit de l'autre conjoint en cas de rupture. Ce qui n'est pas le cas en mariage où, au Québec, existent des règles de partage du patrimoine familial.

⁴⁵⁵ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 34.

habitus socioreligieux canadien-français⁴⁵⁶. En ce sens, il peut être intéressant de comprendre cette nécessité de « faire nouvelle intelligence » à l’instar du propos de Marcel Gauchet: « Cela veut dire (...) qu’il n’est d’intelligence possible du phénomène religieux qu’à condition de commencer par prendre acte de la scission sans appel qui sépare le passé du présent »⁴⁵⁷. Scission entre le passé et le présent, soit, mais nous ne pensons pas qu’il soit possible d’appréhender le présent sans comprendre le passé. On ne peut faire l’économie d’une histoire de la pensée séculière à travers le prisme de l’histoire religieuse du Québec. La parenté avec la pensée religieuse nous apparaît évidente, surtout quand les institutions séculières sont souvent calquées sur les institutions religieuses de tradition chrétienne, comme c’est le cas au Québec.

Par ailleurs, si la « non croyance » agit de manière exclusive sur la vie sociale – donc une caractéristique déterminante de l’*habitus* dominant – comme le faisait la croyance dans l’ancienne société –, le mariage religieux catholique pourrait poursuivre sa chute et les statistiques futures continueront à montrer le déclin de cette pratique. Paradoxalement, nous pouvons croire que cela ne durerait qu’un temps car tout système exclusif et uniforme tend à disparaître à la longue.

Par contre, si l’*habitus* socioreligieux dominant permet la coexistence et l’expression d’*habitus* divers (mariage musulman; mariage oriental, etc.), le mariage religieux catholique pourra survivre même en n’étant plus dominant, sous réserves de la fin de la qualification négative du religieux. Ici s’exprimerait la liberté sous forme de solidarité, de tolérance, voire d’acceptation de modèles différents. La *fonction sociale* du mariage serait ainsi sauvée. Ce qui nous apparaît clair, quand nous concevons que le Québec vit dans un cadre immanent, c’est de constater que l’État est totalement – dans l’ensemble de

⁴⁵⁶ Des discours politiques actuels reprennent le thème de la laïcité comme valeur centrale, voire exclusive du nouvel *habitus* québécois. Par exemple, la *Société nationale des québécois* tente depuis quelques années de faire adopter dans l’imaginaire québécois l’association entre la *Fête nationale du Québec* du 24 juin – anciennement nommée la *Fête de la Saint-Jean-Baptiste* – et la fête du solstice d’été, passant outre à l’histoire quatre fois centenaire du Québec. Rappelons que la « Saint-Jean » a été créée en 1834 par Ludger Duvernay et ses acolytes patriotes de la Société Saint-Jean-Baptiste nouvellement fondée, donc fortement ancrée dans l’*habitus* socioreligieux canadien-français.

⁴⁵⁷ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. II.

ses sphères d'influence et d'activités – dans une « non-référence » à une transcendance religieuse, à un Dieu. On constate concrètement les effets de « l'histoire par soustraction ». On a soustrait Dieu de l'espace étatique. Le supérieur admis devient la quotidienneté de la vie dans ses passages obligés, de la naissance à la mort. C'est l'immanence affirmée, assumée et réalisée. Il s'agit là d'une mutation observable. C'est ainsi que nous reprenons ce que le théologien Pierre Gisel admettait comme possibilité – à l'instar de Sartre? – dans le propos suivant: « L'immanence sera sanctionnée, mais pour dire la consistance du monde comme irréductible, son extériorité de toujours et à jamais, venant de rien et allant au néant, hors fondement à quoi le rapporter et la stabilisant. Et l'humain sera également à sanctionner, mais comme le lieu d'un procès qui le dépasse, le traverse, le fait être »⁴⁵⁸. Le cadre immanent, c'est la célébration de l'humain, par l'humain, pour l'humain, quoiqu'il arrive.

Les hyperbiens – qu'ils soient positifs ou idéologiquement réducteurs – sont maintenant jugés à la lumière du bien-être personnel de l'individu, pour son épanouissement individuel, et non comme un horizon à atteindre, sauf dans le cas du bien-être économique (le paradis à votre retraite!). Les rassemblements au bénéfice d'hyperbiens collectifs existent, bien entendu – que l'on pense aux manifestations pour des questions environnementales⁴⁵⁹ et des causes sociales⁴⁶⁰ –, mais on voit également apparaître un ensemble de manifestations en fonction d'une appartenance collective à teneur individuelle. C'est le cas des manifestations musicales de type commercial où le lien est d'abord créé entre l'individu et l'artiste⁴⁶¹ avant d'être, accessoirement, une relation collective; l'élément collectif servant ici d'occasion de « faire de l'argent » et d'outil promotionnel⁴⁶², fondé sur un grégarisme utilitaire.

⁴⁵⁸ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 62.

⁴⁵⁹ Nous pensons ici à toutes les marches et rassemblements organisés pour sauver une forêt communautaire ou pour sauvegarder une espèce animale ou végétale menacée.

⁴⁶⁰ Pensons aux événements en soutien à des organismes de bienfaisance, pour le logement social, etc.

⁴⁶¹ L'individu qui paie son billet de spectacle a l'impression d'être en relation personnelle avec telle chanteuse ou tel artiste.

⁴⁶² La relation est de nature commerciale pour l'artiste alors que pour le client, elle revêt parfois une dimension symbolique reliée à la thématique inhérente aux thèmes des chansons. Pensons ici à la chanson intitulée « Wind of change » du groupe Scorpions. Cette chanson est associée à la chute du mur de Berlin.

6.1.4 Égalité et État de droit

Le cadre immanent célèbre l'égalité entre les personnes. Les lois civiles ont été modifiées pour rendre réelle cette préoccupation sociale issue des enjeux liés aux droits de la personne. Au Québec et au Canada, deux cadres légaux ont été adoptés dans ce sens. D'abord, la « Charte des droits et libertés » (Québec) a été adoptée en 1975 (et modifiée depuis⁴⁶³). Ensuite, la « Charte canadienne des droits et libertés » (Canada) a été adoptée en 1982⁴⁶⁴. L'État de droit est ainsi devenu le point de référence fondamental du citoyen québécois. On a assisté à la disparition de l'Église catholique comme institution de référence normale, à la fin de l'*habitus* socioreligieux et légal canadien-français.

La pratique du mariage demeure importante pour la croyante et le croyant de tradition catholique mais l'Église catholique n'exerce plus un rôle majeur (autorité) auprès de la population en général. On assiste à une pluralité de manières de vivre la vie de couple et à une multiplication de groupes ou de sous-groupes d'appartenance revendiquant des manières diverses de vivre. Chaque personne est maintenant située à une égale distance de l'appareil d'État, bien que des groupes politiques travaillent à recréer une forme de hiérarchie entre les citoyens (nous pensons ici à certaines idéologies libertaires qui souhaitent départir l'État de certaines fonctions au profit du libre marché. Le « réflexe féodal » n'étant jamais bien loin, il peut être tentant de vouloir recréer une certaine « lutte des classes » à partir de caractéristiques économique, sociale, identitaire, linguistique, générationnelle, culturelle, etc.⁴⁶⁵

Une émotion vive peut être associée à cette œuvre musicale en fonction de charges historiques particulières.

⁴⁶³ *Charte des droits et libertés de la personne*. Québec, Éditeur officiel du Québec, 2016. Consultation le 3 mai 2016.

Source:

http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_12/C12.HTM

⁴⁶⁴ « Charte canadienne des lois et libertés », dans *Loi constitutionnelle de 1982*. Ottawa, Gouvernement du Canada. 2016. Consultation le 3 mai 2016. Source: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-15.html>

⁴⁶⁵ Certains quartiers construits pour des générations spécifiques et certaines écoles privées exclusives fonctionnent avec ce type de distinctions.

6.2 Les caractéristiques du « cadre immanent » de Taylor

Il convient maintenant de comprendre les fondements de ce que Charles Taylor nomme le « cadre immanent ». Alors que son étude concerne les pays de l'Atlantique nord, nous prendrons plutôt en compte sa posture pour la mettre en relation avec les mutations socioreligieuses observées chez les francophones du Québec depuis 1940.

6.2.1 Du cosmos au moi isolé, individuel

Taylor propose de définir l'Occident moderne contemporain à partir de certaines caractéristiques. Dans un cadre transcendant, on se réfère d'emblée à un cosmos impersonnel situé dans un « ailleurs », dans un « au-delà ». L'interprétation des textes sacrés passe par des intermédiaires capables de communiquer adéquatement avec ce cosmos identifiable – prêtres, évêques, cardinaux, pape –, quoique la prière personnelle semble considérée dans un tel monde comme un mode adéquat de communication avec cet « extérieur ». La dimension hiérarchique a donc une place de choix dans un modèle de la sorte alors que dans un cadre immanent, chaque personne se situe à égale distance du pouvoir (en théorie, bien entendu car la tentation hiérarchique revient toujours au galop, notamment à partir de modèles administratifs où l'accès aux décideurs est pratiquement impossible). On peut également parler d'une intériorisation individuelle du religieux que l'on nomme parfois la dimension spirituelle. On peut ici reprendre le propos de Taylor lorsqu'il affirme « que les profondeurs autrefois situées dans le cosmos, dans le monde enchanté, sont à présent plus volontiers placées au-dedans »⁴⁶⁶. C'est l'individu qui devient le critère de base de la réflexion, de l'action et non un au-delà extérieur à l'humain. Il s'agit ici d'une autre caractéristique de l'*habitus* de base actuel.

Bien que la théologie catholique admette l'équilibre entre le lien en extériorité avec Dieu et la spiritualité intérieure – surtout dans la foulée du concile Vatican II et de la tradition monastique –, c'est surtout l'image d'un Dieu transcendant, puissant et juge – dans sa version préconciliaire, avec le « Petit catéchisme » comme livre de base – qui a marqué

⁴⁶⁶ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 916.

l'imaginaire québécois. Ce document existe encore⁴⁶⁷. La nouvelle version de ce catéchisme reprend toutefois les corrections au droit canonique contenues dans le code de 1983: « 1601 L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constitue entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement »⁴⁶⁸.

6.2.2 Un ordre « naturel »

Le monde séculier a pour cadre de référence la pensée instrumentale, scientifique. Cette façon d'appréhender le réel apparent semble, à première vue, exclure toute démarche religieuse – démarche axée sur la reconnaissance d'un réel non-apparent. Mais cette posture ne peut tenir car un tel cadre deviendrait une sorte d'hyperbien exclusif et n'emporterait pas l'adhésion du plus grand nombre, tout comme l'émergence d'un cadre strictement religieux. Dans la version séculière, il y a conjonction entre l'individu et le réel dans son apparence première, dans sa visibilité. La créativité passe par le moi, par l'individu et non par l'existence d'un Dieu. Nous partageons ainsi la posture de Taylor lorsqu'il définit le cadre immanent de la manière suivante:

Ainsi, l'identité isolée de l'individu discipliné investit un espace social élaboré où la rationalité instrumentale est une valeur-clé et où le temps est entièrement séculier. Tout cela forme ce que je voudrais appeler le « cadre immanent ». Il reste encore à ajouter une autre idée de fond, à savoir que ce cadre constitue un ordre « naturel » par opposition à un ordre « surnaturel », un monde « immanent » par opposition à un éventuel monde « transcendant »⁴⁶⁹.

Cet ordre naturel opposé à un ordre surnaturel est au centre des récits médiatiques actuels. Il y a donc un risque de fermeture du cadre aux personnes et aux groupes qui acceptent l'existence d'un ordre surnaturel. Donc, en cas de fermeture, c'est le concept

⁴⁶⁷ « Les sept péchés capitaux et leurs définitions tirés du Petit catéchisme de 1936 ». Site Internet paroissial. Paroisse Saint-Joseph-de-Soulanges. Diocèse de Valleyfield. 2015. Consultation le 14 mai 2016. Source: <http://www.paroissestjoseph.org/prieres/extrait-du-catechisme-de-l-eglise-catholique>

⁴⁶⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*. Vatican, Libreria Editrice Vaticana / Ottawa, Service des éditions, Conférence des Évêques catholiques du Canada, 1993, p. 340.

⁴⁶⁹ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 920.

même de liberté qui est remis en cause et, son corollaire, l'égalité car on verra apparaître une hiérarchisation des droits. Or, pour respecter la personne dans sa liberté, il faut que ce cadre soit ouvert. En ce sens, il nous apparaît important de consolider cette posture à partir d'une autre série de distinctions proposée par le philosophe Charles Taylor. Cette ouverture s'avère nécessaire, autrement, le cadre deviendrait propice à l'émergence d'une nouvelle forme de totalitarisme et engendrerait la compréhension de la liberté sous une forme dominatrice, totalitaire. On assisterait à un simple effet de balancier, à l'effet « miroir ».

6.2.3 Structure du monde fermé ou ouvert

Nous avons déjà démontré que les philosophies politiques qui se sont affrontées au milieu du 20^e siècle (nazisme, communisme, etc.) proposaient des hyperbiens exclusifs, tout comme chaque groupe religieux dans des formes dogmatiques exprimées au cours de l'histoire⁴⁷⁰. C'est le cas actuellement des formes radicales d'islamisme au cœur desquelles toute contestation du fondement est violemment réprimée⁴⁷¹. Les formes du communisme athée, soviétique et chinois, de même que le capitalisme sauvage qui a cours dans quelques pays en voie de développement, ainsi que certains régimes dictatoriaux, n'admettaient et n'admettent pas la dissidence. Les hyperbiens centraux de chacune de ces philosophies fonctionnaient et fonctionnent avec la même structure que les autres: l'exclusion des points de vue divergents, de la liberté réelle, et la mise hors d'état de nuire des porteurs de ces critiques, du camp de concentration nazi au camp de « rééducation » soviétique en passant par nombre de façons de torturer recensées pendant des années – et encore actuellement – par des organisations internationales, dont Amnistie internationale⁴⁷².

⁴⁷⁰ L'époque de l'Inquisition en Espagne, par exemple.

⁴⁷¹ Que l'on pense au sort du blogueur Raif Badawi condamné à 1000 coups de fouet et à une peine de prison pour avoir critiqué le régime politique de son pays. Ce cas bénéficie d'une large couverture médiatique depuis quelques années.

⁴⁷² Nous invitons la lectrice et le lecteur à consulter les rapports annuels de cet organisme pour réaliser l'ampleur des chantiers en cours. Lien utile: amnistie.ca

Pour ce qui est du cadre immanent, la tentation peut être d'aller dans la même direction. Le cadre immanent peut être fermé ou ouvert au religieux, mais la tentation semble plutôt se diriger dans la direction de la fermeture, entre autres par l'expression d'une rhétorique laïque exclusive, voire nettement antireligieuse. Taylor l'évoque ainsi: « La force de la rotation séculariste peut se comprendre à partir de ce que j'appellerai des « structures du monde fermé » (SMF), c'est-à-dire des manières de restreindre notre saisie des choses qui ne sont pas reconnues comme telles »⁴⁷³. Taylor met en garde contre la fermeture issue d'un tel cadre; fermeture qui s'explique de la façon suivante: « La force injustifiée de la thèse courante de la sécularisation, ainsi que le désintérêt et le mépris pour la religion dont elle s'est fréquemment accompagnée »⁴⁷⁴. C'est la posture ouvertement exprimée par plusieurs personnes et groupes de pressions antireligieuses qui s'expriment dans les publications traditionnelles et les médias sociaux. La tentation est tout de même grande de vouloir fermer à double tour l'accès de la société séculière au religieux, quel qu'il soit, en utilisant l'image négative la plus forte pour catégoriser le religieux et ainsi le rendre moins attrayant, voire pour le mettre au pilori⁴⁷⁵. C'est le risque identifié par Taylor lui-même en ces mots:

J'ai distingué d'un côté le cadre immanent et, de l'autre, deux « rotations » également possibles dans le sens de l'ouverture et de la fermeture. Certains auront sans doute l'impression que le cadre immanent n'admet qu'une seule interprétation, qu'il est certes possible d'adopter l'autre point de vue à force de « rotations » (spinning) intentionnelles (et totalement honnêtes intellectuellement), mais qu'une lecture seulement est évidente, celle qui est naturelle. En général, cette thèse est aujourd'hui le plus souvent défendue par les tenants de la « fermeture », ceux qui pensent que l'immanence n'admet aucun au-delà (...). L'impression que cette lecture est naturelle, logiquement imparable, alimente la théorie traditionnelle de la sécularisation, l'idée que la modernité amène avec elle la sécularité, ce à quoi je me suis ici opposé⁴⁷⁶.

Par ailleurs, la modernité « technique » n'est pas en adéquation parfaite avec la sécularisation. Une société qui adopte un mode de vie moderne peut tout aussi bien

⁴⁷³ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 936.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 936.

⁴⁷⁵ La « nuance » et la « mesure » sont les victimes collatérales du terrorisme islamique dont les exactions inondent les médias depuis plusieurs années. On en vient à réduire le religieux à cette forme extrême.

⁴⁷⁶ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 933-934.

adopter un cadre transcendant ou immanent rigide, fermé, exclusif. Plusieurs guerres passées et actuelles peuvent servir d'illustrations à ce propos. Certaines villes très connues, au « look » très moderne, sont situées dans des pays qui ne respectent pas les droits humains, qui sont enfermés dans des modèles hiérarchiques – transcendant ou immanent – exclusifs et uniformes. Ces sociétés apparaissent modernes mais sont de fait encore dans une logique collective de type hiérarchique.

Le problème nous apparaît autrement intéressant et « explicable » pour le Québec francophone. La modernisation du Québec a coïncidé avec la transformation sociale et religieuse majeure vécue en Occident durant la décennie 1960-1970. Dans ce cas précis, modernisation et sécularisation ont été en corrélation directe, dans une coïncidence parfaite. Il faut dire que l'Église catholique – tant au niveau international que chez nos élites religieuses locales – avait décidé de joindre le mouvement (nous avons déjà précisé ce point) – ce qui n'est pas nécessairement le cas dans d'autres sociétés où cette corrélation a été plus ou moins évidente avec des groupes religieux aux pratiques et aux cadre légaux plus contraignants.

Certes, le changement d'allégeance de l'Église vers l'État a été réalisé en même temps que la prise en charge des institutions de proximité par la société civile – de manière non violente – et à la même époque que la création de nouvelles structures de service: écoles publiques, hôpitaux publics, déconfectionnalisation des pouvoirs, prise en charge des moments forts de la vie par l'État civil (naissance, union, décès), etc. Ce mouvement a culminé dans la déconfectionnalisation du système scolaire québécois au tournant des années 2000. Mais se peut-il que ce mouvement des années 1960 soit le fruit d'un arbre planté quelques décennies auparavant? C'est cette posture qui transpire du propos d'un groupe de chercheurs:

Ce Québec en mal d'identité et de projet a émergé à la faveur d'un ensemble de transformations et d'événements survenus pour l'essentiel dans les années 1960 et que l'on désigne sous le terme consacré de Révolution tranquille. Cette période a donné lieu à un récit largement partagé selon lequel le Québec serait alors sorti de la « Grande Noirceur » pour entrer dans l'ère moderne. Aujourd'hui, cependant, plusieurs remettent en question ce récit en faisant remonter la modernité

québécoise à une époque antérieure, plus ou moins lointaine. Ce qui est immédiatement en jeu ici, c'est la teneur, le sens et la portée de l'héritage collectif. Dans un Québec qui, au cours des dernières décennies, s'est largement défini en termes de rejet du passé et d'invention de l'avenir, le rapport au passé ne peut être en effet que problématique (...). Mais, face à un « passé qui ne passe pas » et à un avenir par définition incertain, le débat porte finalement sur l'intelligence du présent, et il fait alors intervenir la notion de « modernité »⁴⁷⁷.

Cette difficulté à situer les débuts du temps séculier au Québec a également été annoncée par un historien contemporain, Éric Bédard, dans un ouvrage sur notre rapport au passé:

L'année 2010 a marqué le cinquantième anniversaire de la Révolution tranquille. Pour la grande majorité des Québécois, 1960 constitue l'an zéro du Québec « moderne », c'est-à-dire du seul vrai Québec qui nous ressemble et qui nous intéresse. Au centre de notre mémoire collective trône toujours cette embarrassante « Grande Noirceur » qui, pour certains, se confond avec le régime de Maurice Duplessis et, pour d'autres, avec toute l'histoire d'un Canada français clérical, ethnique et traditionaliste. Nous sommes au cœur du problème⁴⁷⁸.

La posture que nous défendons va dans le sens du propos de ces chercheurs car nous situons cette entrée dans la modernité non pas en 1960 mais dès 1940, dans la mouvance du lourd questionnement sur les droits humains qui a commencé au cœur du deuxième conflit mondial et de l'évidente ouverture internationale qui en a découlé, tant au niveau de l'économie que par les idéologies qui émergeaient. Prenons un exemple: René Lévesque, sous la gouverne du Premier ministre Jean Lesage, n'aurait pu réaliser la nationalisation de l'électricité⁴⁷⁹ comme levier pour financer les nouvelles institutions publiques s'il n'y avait pas eu d'électricité à nationaliser⁴⁸⁰ et si on n'avait pas électrifié les campagnes⁴⁸¹. Plusieurs barrages avaient été créés avant 1960 sous le leadership du Premier ministre Maurice Duplessis. Ainsi, on peut affirmer que les mutations

⁴⁷⁷ *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval., 2010, p. 2.

⁴⁷⁸ Éric Bédard. *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*. Montréal, Boréal, 2011, p. 11.

⁴⁷⁹ Maude Hébert. « L'économie: du sol au silicium », dans *Bilan du siècle*. Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2005. Source: <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/collaborations/9243.html>

⁴⁸⁰ « Histoire d'Hydro-Québec ». Québec, Hydro-Québec, 2016. Consultation le 1^{er} mai 2016. Source: <http://www.hydroquebec.com/a-propos/qui-sommes-nous/histoire-hydro-quebec.html>

⁴⁸¹ « Entrée en vigueur de la Loi de l'électrification rurale (24 mai 1945) », dans *Bilan du siècle*. Sherbrooke, Université de Sherbrooke. Consultation le 1^{er} mai 2016. Source: <http://www.bilan.usherb.ca/bilan/pages/evenements/798.html>

socioreligieuses et socioéconomiques vécues en accéléré au Québec – particulièrement à partir des années 1960 – trouvent leur origine dans les années 1940. Cela contredit en partie le contenu du récit de la « grande noirceur » que nous avons présenté dans la deuxième partie de cette thèse.

6.2.4 Les quatre critères du cadre immanent

Charles Taylor nomme « histoire par soustraction » cette tendance de l'humain moderne et séculariste à faire abstraction du passé, de son histoire: « D'après cette vision « soustractionniste » de la modernité, comme ce qui découle de l'effacement des anciens horizons, l'humanisme moderne n'a pu advenir qu'à la faveur de la disparition des formes précédentes »⁴⁸². Soustraire la modernité aux origines de son histoire, c'est comme affirmer qu'une personne « s'est créée elle-même ». Le caractère absurde d'une telle affirmation apparaît clairement « à l'œil nu ». Le danger de transformer le cadre immanent en une structure du monde fermé (SMF) semble aussi réel que de transformer un cadre transcendant en SMF. Tout ici est une question de mesure.

Taylor propose quatre critères pour comprendre le nouvel ordre immanent, humaniste et séculier: « la liberté (le mouvement est censé libérer), la force (il est censé renforcer), le bénéfice mutuel (c'est la base de la société) et la raison (la discussion rationnelle est supposée permettre de déterminer si les critères (...) ont été remplis, ou définir les moyens de les remplir) »⁴⁸³. Ces critères sont importants pour forger une société solide et ouverte, où les conflits sont rares et où les possibilités de développement sont réelles. C'est, du moins, l'idée qui émerge d'une telle posture. Nous avons déjà convenu que la thématique de la liberté de la personne avait été au cœur des mutations socioreligieuses opérées.

Nous avons constaté la force du changement survenu – dirions-nous le raz-de-marée –, avec comme preuve la rapidité d'exécution. Ce qui avait pris près de cinq siècles à certaines parties de l'Europe a été réalisé en quelques décennies au Québec. Le bénéfice

⁴⁸² Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 973.

⁴⁸³ Ibid., p. 985.

mutuel apparaît au cœur du changement d'allégeance de l'Église vers l'État car ce dernier, dans une démarche égalitariste, ne peut refuser quiconque lui demande de l'aide dans ses domaines de compétences. L'égalité entre les personnes peut servir à illustrer ce critère mentionné par Taylor.

La raison instrumentale fait partie du cadre interprétatif qui détermine les actions de l'État. Elle est au cœur du nouvel *habitus* socioreligieux dominant. Le lien avec une transcendance est complètement occulté de l'organisation étatique, de son fonctionnement quotidien. Le religieux fait problème dans un tel cadre. Par exemple, la suspicion face aux demandes d'accommodements raisonnables de type religieux (ou autres) qui peuvent survenir et qui ont été largement médiatisés, notamment à l'occasion de la commission Bouchard-Taylor (2007)⁴⁸⁴ et, plus récemment, lors du débat sur la « Charte de la laïcité » enclenché par le Parti Québécois (2013-2014) et qui avait mené au dépôt d'un projet de loi (loi qui n'a pas été adoptée)⁴⁸⁵.

Le cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme qui a eu cours au Québec de ses origines jusque vers 1940 pouvait évidemment apparaître étouffant à nombre de personnes qui souhaitaient « ouvrir les fenêtres » de l'humanité. Il est raisonnable de penser ainsi. Comme il peut être juste d'affirmer que nombre de personnes pourraient être lésées si un cadre immanent soutenu par un humanisme exclusif devenait tout aussi étouffant, surtout si la croyance en Dieu apparaissait impossible à exprimer. Là réside le défi à relever, l'équilibre à trouver, pour tous les groupes religieux et pour l'avenir du mariage catholique chez les francophones du Québec. La fermeture à l'expression publique du religieux entraînerait, sinon la disparition, à tout le moins une diminution sentie de la fonction sociale et publique du mariage. L'équilibre est donc souhaitable.

⁴⁸⁴ Gérard Bouchard et Charles Taylor. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport abrégé*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec, Gouvernement du Québec, 2008, 99 p.

⁴⁸⁵ Bernard Drainville. Ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne. *Projet de loi n°60: Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Québec, Assemblée nationale du Québec, 2013. Consultation le 14 mai 2016.

Source: <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>

6.3 Fin de l'Histoire ou début d'un nouvel épisode?

Le cadre immanent présenté par Charles Taylor répond à un impératif d'explication du fonctionnement actuel de la société moderne de l'Occident de l'Atlantique nord, dont le Québec fait partie. Les tenants de la sécularité fermée – c'est-à-dire qui n'accordent aucune crédibilité au religieux, quel qu'il soit – prétendent à une vision linéaire de l'histoire humaine, à un aboutissement de l'histoire, à une « sortie de la religion ». Ils désirent créer un humanisme exclusif à l'instar des révolutionnaires de 1789. C'est dans ce sens que Marcel Gauchet évoque le mouvement républicain en France à la fin du 19^e siècle:

Bref, la liberté bat la tradition sur son propre terrain. Elle produit l'unité que visait l'assujettissement religieux par des voies qui la rendent authentique, en la faisant découler de l'accord de l'humanité avec elle-même (...). C'est cette différence dans l'identité qui autorise à regarder le régime de la liberté comme l'aboutissement de l'histoire. Il ne fait rien d'autre que les régimes qui l'ont précédé, mais il sait ce qu'il fait. Il obéit aux mêmes impératifs, ses rouages fondamentaux sont semblables dans leur principe⁴⁸⁶.

C'est ce mouvement exclusiviste qui semble motiver plusieurs comme ce fut le cas avec les hyperbiens du 20^e siècle. Ce mouvement n'a-t-il pas quelque parenté avec ce qu'on pouvait reprocher au catholicisme ou au protestantisme anglais à une autre époque? L'être humain semble faire son nid dans ceux des autres. Il « squatte ». Lorsque Marcel Gauchet nous explique la France de la fin du 19^e siècle (et du début du siècle suivant), un parallèle peut être établi avec notre coin du monde. On constate que le mouvement de sécularisation vécu au Québec durant la deuxième moitié du 20^e siècle est une transformation civile d'institutions religieuses: le mariage, l'école, l'hôpital, etc. D'aucuns y voient un aboutissement de l'histoire mais qu'en est-il réellement? Gauchet a tout de même révélé une certaine prudence dans sa vision de cette modernité. Avant de l'aborder comme un aboutissement, il l'avait annoncé comme un mouvement: « Mais le renversement libéral n'est pas un fait qui aurait été acquis un jour une fois pour toutes.

⁴⁸⁶ Marcel Gauchet. *La crise du libéralisme. 1880-1914. L'avènement de la démocratie, II*. Paris, Gallimard, 2007, p. 14.

C'est un mouvement, il se déploie dans le temps; il déplie lentement le faisceau de ses conséquences »⁴⁸⁷.

6.3.1 L'aboutissement de l'Histoire?

Linéarité de l'Histoire? Loin s'en faut d'après le théologien Pierre Gisel: « Parce que le temps n'est pas linéaire, continu, homogène; et que les projets qui ont pu ou peuvent s'y inscrire ne sauraient, sauf fantasmes, se comprendre comme prenant la suite d'une origine ancienne, inaugurante, ni comme visant une fin à venir, d'achèvement ou de récapitulation »⁴⁸⁸. C'est dans cette mouvance de l'histoire que l'avenir du mariage religieux catholique peut s'inscrire. Étant relevée de l'obligation étatique de l'administration de services, l'Église catholique au Québec pourra sortir de son silence, de sa léthargie visible (depuis plus de 20 ans) pour enfin exercer son rôle auprès des groupes qui désirent inscrire leurs vies dans cette histoire de Salut, dans un lien « généalogique » à la foi des ancêtres. Il s'agit-là d'une avenue non négligeable, cohérente avec la reconnaissance de l'histoire des groupes amérindiens et autres nations minoritaires du monde. Car, il faut le dire, si les autorités ecclésiales du Québec pensent reconquérir le rôle d'antan (culture première), ce serait une double erreur qu'elles commettraient. D'abord, ce serait la preuve de son incompréhension des mutations socioreligieuses opérées depuis 1940 – ce qui la discréditerait à jamais – et, ensuite, ce serait perdre l'occasion de créer un nouveau rapport avec la population catholique du Québec dans le sens de la culture seconde et du lien constitutif qui lie l'Église aux croyantes et aux croyants.

Cependant, il faut rappeler que l'hyperbien politique succombe facilement à l'exclusivité, au fait d'être situé comme une proposition de la fin de l'histoire, comme un aboutissement logique d'une ligne continue. En ce sens, le danger de fermeture du cadre immanent est réel si l'on convie les gens à adopter une telle position « arriviste ». Si l'on est « arrivé » à l'aboutissement de l'histoire, cela signifie que les autres structures du

⁴⁸⁷ Ibid., p. 11.

⁴⁸⁸ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 100-101.

monde n'y sont pas encore rendues. Il y a exclusion et dénigrement des autres formes de sociétés. Ici apparaît le réel danger de conflits potentiels. Par exemple, le vis-à-vis d'une position fermée de type « extrémiste laïque » demeure la position fermée de type « extrémiste religieuse ». Ces deux tendances n'ont-elles pas besoin l'une de l'autre pour accaparer l'espace médiatique et humain au bénéfice de leurs hyperbiens propres? L'histoire humaine nous a montré où peut mener de tels conflits. La question mérite d'être posée et devrait être débattue dans d'autres tribunes. L'être humain apprend-il de l'histoire? C'est une autre question qui demeure ouverte. Gisel évoque également les défis qui attendent les sociétés séculières, sorties d'un cadre transcendant pour adopter un cadre immanent. Si Gauchet parle de mouvement et d'aboutissement, Gisel lance plutôt l'idée d'un immense chantier à réaliser, et certainement pas d'un aboutissement mais plutôt d'un éternel travail. Qui dit travail, dit ouverture, possibilité, défi:

Sorti aussi bien de l'invocation d'une hétéronomie fondatrice que de la proclamation d'une émancipation séculière, on se trouve dans un régime d'incarnation sans retour (hors commencement et hors fin linéaires) et intramondaine (une « économie »). Ayant coupé avec toute perspective qui surplomberait le monde et la vie, on est renvoyé à une attention portée à ce qui travaille le corps du monde et de la vie (corps de chair, corps socio-institutionnel, corps d'écritures ou d'autres expressions) et qui demande à être repris (à être reconnu, validé, pensé)⁴⁸⁹.

La posture que nous proposons va plutôt dans le sens d'un travail constant sur le « corps social » pour en faire ressortir les possibilités et les contraintes. Le cadre immanent se doit d'être ouvert afin de permettre l'émergence des conditions de ce travail « au corps ». La fermeture engendrerait le même mouvement de rejet qu'a subi le cadre précédent. Si la liberté est réelle, le cadre immanent doit tenir compte de cette liberté, des choix qui peuvent découler de son exercice. S'il est vrai que la personne doit demeurer libre de ses choix dans une société donnée, il faut laisser un espace aux positions contraires ou autres – sous réserves du respect des normes en vigueur pour ce que d'aucuns nomment le « vivre ensemble ». Cela signifie qu'un non-croyant et un croyant peuvent cohabiter dans une même société. Autrement, le cadre immanent fermé devient un hyperbien exclusif et tout est à recommencer.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 67.

6.3.2 La nécessaire ouverture du cadre immanent

L'ouverture est donc un élément important du cadre immanent proposé par Taylor. Si l'on parle de la sécularisation de l'histoire comme d'un aboutissement, elle devient un hyperbien à atteindre pour les autres sociétés qu'on pourrait qualifier « d'attardées ». Un tel mouvement d'exclusion demeure le réflexe premier d'une société où les dirigeants souhaitent dominer l'humanité, du moins en partie. Il s'agit d'un mouvement « colonialiste ». Ce type de fermeture ne peut être viable à long terme et n'est certes pas respectueux de la liberté inhérente à l'être humain, et en contradiction avec le cœur même des principes qui ont menés au changement, d'un cadre transcendant vers un cadre immanent. À l'instar de Sartre, on pourrait affirmer le possible du néant, mais aussi lui opposer le possible du croire. Nier l'une des parties revient à nier l'autre et nous voilà bredouilles. Comme l'exprime Pierre Gisel, « le lieu de l'humain est aujourd'hui celui de la société civile »⁴⁹⁰. En ce sens, la société civile est composée de gens qui croient en Dieu et d'autres qui n'y croient pas. Que faisons-nous des uns et des autres? Ici apparaît un autre jalon pour comprendre l'avenir de la pratique du mariage religieux catholique dans une telle société.

La nécessité de la perspective ouverte de ce cadre immanent repose sur une question essentielle proposée par Taylor lorsque ce dernier écrit: « Comment devrions-nous vivre? C'est sur cette question, somme toute, qu'ont porté les grands débats »⁴⁹¹. Et cette ouverture annoncée comme essentielle par Taylor, est partagée par le théologien Pierre Gisel. Cela nécessite une relecture constante des composantes réelles de l'humanité:

C'est là qu'il se fait urgent de reprendre le travail de réflexion critique qui est passé par les Lumières, et de le reprendre à l'horizon d'une histoire qui se déploie au gré des *différences* et sur fond *ouvert*, par-delà toutes positions figées en face-à-face (ouvertement ou secrètement normatives), à l'horizon aussi d'instructifs regards *comparatifs*. On mettra ainsi en scène une *généalogie différenciée* de l'humain, qui nous préserve de réduire les différences et d'ouvrir sur une

⁴⁹⁰ Ibid., p. 72.

⁴⁹¹ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 2003, p. 79.

universalité vide et sourdement impérialiste, se faisant au final dissémination infinie et pur fonctionnalisme⁴⁹².

L'humain situé dans une histoire donnée, dans une société particulière, ne peut souffrir d'un cadre immanent universel qui induirait le même enchaînement que le précédent. Ce serait nier l'enracinement de la personne dans une trame historique faite de continuités et de ruptures mais histoire tout de même. Si l'on prend en compte la liberté et l'égalité des personnes, il importe que le cadre soit ouvert. Il en va de la validité de la suite et de la vérité intrinsèque des concepts de liberté et d'égalité des agents. Autrement, on reprendra une forme de hiérarchisation des rapports humains et cela nous conduira dans une direction connue. La liberté humaine ne peut qu'être située dans une histoire marquée par des débats, des convictions, des filiations, des « fois », etc. C'est ainsi que Gisel aborde la question:

Si l'humain est en effet toujours partout l'humain, *commun*, il ne peut réellement exister, de manière singulière et assumée, que dans des *particularités*, de *temps*, d'*espace*, de *cultures*, de *défis*; et ces particularités nous renvoient à autre chose qu'à une posture où l'on se conforte dans son seul bien-fondé, nous rappelant au contraire qu'il n'y a de vérité que continûment confrontée à un *réel* qui *résiste*⁴⁹³.

Cette résistance, se peut-il qu'elle soit observable dans ces différentes visions du monde exprimées par des personnes qui ont choisi d'assumer leur liberté? On doit donc admettre la pluralité des *habitus* réels même si une société repose souvent sur un *habitus* partagé car la personne adopte dans ses propres dispositions concrètes et sa pratique du quotidien, les paramètres d'un *habitus* socioreligieux connu et reconnu, consciemment ou non. L'être humain étant situé dans un monde précis – même s'il voyage, il provient d'une culture – et il est invité à s'incarner toujours plus dans cette société. La paix sociale est réelle mais au prix de l'ouverture mutuelle. L'histoire de l'humanité nous a appris que la fermeture imposée se paie tôt ou tard dans un climat de chaos (par exemple: la chute du bloc soviétique). L'invitation à résister à la fermeture s'avère du même ordre que toutes les résistances passées face à des philosophies autoritaires et exclusives.

⁴⁹² Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 75.

⁴⁹³ Ibid., p. 75-76.

Au Québec, la révolution des années 1960 doit sa « tranquillité » à la convergence des acteurs et actrices dans le sens du bien commun, dans la volonté de transformer les fondements de la société de manière paisible, du moins à l'origine. Tant dans la société civile qu'à l'intérieur de l'Église catholique « institution », on a voulu participer de bonne foi au changement de cadre. Ce fait est assez unique au monde. Et cette ouverture s'est manifestée par des événements « phares » (par exemple, l'Exposition universelle de Montréal en 1967 et l'accueil des Jeux Olympiques d'été en 1976), sans oublier la création de structures universelles (par exemple: l'implantation d'un système public de santé et d'assurance-maladie en 1970). De plus, pour valider cette posture, il suffit de lire le « Rapport Parent » (ou les commentaires à son propos⁴⁹⁴) portant sur l'éducation au Québec pour constater que l'Église catholique a été impliquée fortement dans la sécularisation des institutions québécoises. Les forces politique, religieuse, juridique, économique, sociale, culturelle et intellectuelle se sont mises au diapason pour « moderniser » les diverses composantes de la société civile québécoise.

Le mariage – nous l'avons rappelé auparavant – a été au cœur de ces changements, de ces mutations. Encore aujourd'hui, elle est au cœur d'enjeux sociaux importants, ne serait-ce que dans la reconnaissance légale des conjoints de faits. Par contre, on semble mêler les enjeux, si l'on se fie aux résultats d'un sondage publié en mai 2016: « Une forte majorité de Québécois souhaite que les conjoints de fait aient les mêmes protections financières que les couples mariés en cas de séparation »⁴⁹⁵. Le cœur de cette tourmente tourne autour d'une tentative d'uniformisation des modèles, au lieu d'en respecter la diversité. Alors que plusieurs peuvent refuser de se marier pour ne pas institutionnaliser le lien, d'autres souhaitent le même traitement, les mêmes effets pour tous les couples. Il y a là un étonnant retour de balancier vers une nouvelle uniformisation structurelle qui ne

⁴⁹⁴ Par exemple, l'un des buts de la commission présidée par monseigneur Alphonse-Marie Parent était de « soumettre ses recommandations quant aux mesures à prendre pour assurer le progrès de l'enseignement dans la province », dans Jacques Lacoursière. *Histoire populaire du Québec, V. 1960-1970*. Sillery, Septentrion, 2008, p. 83.

⁴⁹⁵ Geneviève Lajoie. « Mieux protéger les vulnérables », dans *Le Journal de Québec*, édition numérique du 27 mai 2016. Source: <http://www.journaldequebec.com/2016/05/27/mieux-protoger-les-vulnerables>

semble pas respecter la liberté des personnes. Cela dénote une certaine confusion dans la définition du mot « égalité » que l'on identifie au terme « uniformité ».

6.3.3 Les dangers qui guettent le cadre immanent

Charles Taylor nous a mis en garde contre les dérives possibles des structures du monde fermé (SMF). L'absence de place laissée au transcendant à l'intérieur d'un cadre immanent peut effectivement agir comme un miroir face à l'ancien cadre transcendant où l'horizontalité de la vie – de la part des personnes qui se réclamaient d'un humanisme non religieux – était fortement réprimée socialement. On retrouve la même attitude, le même schéma chez les tenants de la ligne dure à l'encontre du religieux :

Je voudrais à présent examiner l'illusion d'évidence rationnelle de la perspective fermée. Mon but est d'explorer, dans la modernité, la constitution de ce que j'appellerai des mondes « fermés » ou horizontaux ». J'entends par là les formes de notre « monde » (au sens heideggérien, c'est-à-dire le « monde » dans la signification qu'il a pour nous) qui ne laissent aucune place pour le « vertical » ou le « transcendant », mais qui d'une manière ou d'une autre les referment, les rendent inaccessibles, voire impensables. L'existence de ces formes nous est devenue « normale »⁴⁹⁶.

En ce sens, le danger se trouve dans la dimension « exclusiviste » de l'humanisme horizontal, c'est-à-dire l'exclusion de tout espace possible au religieux dans l'espace public, dans les discours officiels, dans la sphère médiatique. Du « hors de l'Église point de salut », on se retrouverait avec un « hors de l'immanence point de sens ». Dans le cas qui nous occupe, on pourrait ainsi en venir à exclure les mariages religieux, à ne pas les reconnaître. Ce serait une profonde négation de l'histoire des francophones d'agir ainsi et, par ricochet, une aussi profonde négation de l'histoire d'autres groupes religieux. Par ailleurs, la posture fermée d'un cadre immanent tourne également autour de ce que plusieurs nomment la « sortie de la religion », ou encore une version édulcorée et effective de la « mort de Dieu » de Nietzsche, ou encore sur la finalité matérielle de l'existence humaine – une variante néolibérale du matérialisme ? C'est le sens du propos de Taylor que l'on retrouve dans l'extrait suivant :

⁴⁹⁶ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 944.

Il est vrai qu'une grande partie de notre vie politique et morale est centrée sur les finalités humaines: le bien-être des hommes, les droits de l'homme, l'accomplissement humain, l'égalité entre les êtres humains. En effet, dans des sociétés qui sont séculières au sens moderne courant, notre vie publique se préoccupe exclusivement des biens humains; à cet égard, notre époque est certainement uniquement dans l'histoire humaine. D'où le fait, et il n'y a peut-être là rien d'étonnant, que certaines personnes ne voient aucune place dans un monde comme celui-ci pour la croyance en Dieu⁴⁹⁷.

À l'instar de Taylor, nous pensons qu'une telle position fermée serait une erreur, que l'ouverture demeure la meilleure avenue, permettant ainsi le respect des *habitus* religieux et non religieux car, affirmons-le clairement, il y a coexistence d'*habitus* divers, les « allant de soi » étant toujours situés en lien avec une croyance, qu'elle soit religieuse ou non. Bref, la coexistence serait souhaitable pour maintenir la cohésion sociale. Notre posture se situe dans le sens de l'ouverture, de la possibilité de croire ou de ne pas croire laissée aux humains. Sans cette possibilité, le cadre fermé deviendrait aussi étouffant que le cadre qui le précédait. Nous assisterions à un « remake » de la « grande noirceur », mais à saveur séculière, athée.

Toutefois, une société au cadre transcendant rigide – semblable à ceux qui régissent certains pays totalitaires – ne gagnerait pas notre sympathie non plus. À la lecture de certains rapports d'Amnistie internationale, il est clair que ces sociétés ne respectent ni la liberté de la personne ni l'égalité femme-homme; dimensions au cœur des mutations socioreligieuses mentionnées précédemment.

6.3.4 Une liberté réduite dans sa portée?

Depuis un certain temps, on assiste à la fermeture du cadre immanent. Même à propos de l'union libre entre deux personnes, on voit cette liberté réduite par divers jugements des tribunaux qui encadrent cette façon de vivre le couple. On souhaite l'amalgame de ses effets à ceux du mariage civil. La plus spectaculaire tentative en ce sens demeure le combat entre Éric et Lola (noms fictifs) qui porte, notamment, sur la protection de la

⁴⁹⁷ Ibid., p. 969.

conjointe ou du conjoint moins fortuné(e) en cas de rupture: « Le manque d'informations entraîne de fortes inégalités entre les conjoints qui ne se protègent pas durant la vie commune. Au moment de la rupture, l'une des deux parties peut se retrouver dans une situation de vulnérabilité »⁴⁹⁸. Le jugement de la Cour Suprême respecte le choix de ne pas se marier, donc de ne pas bénéficier des avantages de la pratique du mariage, comme en fait foi un extrait du jugement:

L'exclusion des conjoints de fait de l'application des dispositions contestées n'est pas non plus discriminatoire par l'expression d'un préjugé. Le législateur ne crée pas une hiérarchie entre les diverses formes de conjugalité et ne manifeste pas une préférence pour le mariage et l'union civile au détriment de l'union de fait. Il ne procède qu'à la définition du contenu juridique des différentes formes d'union conjugale. Il fait du consentement la clé de la modification des rapports patrimoniaux mutuels des conjoints. Il préserve dès lors la liberté de ceux qui désirent organiser leurs rapports patrimoniaux hors du cadre impératif légal⁴⁹⁹.

Alors que l'on consacre l'égalité entre les époux en mariage, certaines personnes choisissent de ne pas se marier, perpétuant *de facto* une certaine inégalité car le respect de la liberté de choix étant au cœur de notre système. Paradoxalement, c'est maintenant le mariage « institutionnel » qui est respectueux de l'esprit et de la lettre de l'intention réformiste de la période 1940-1970 alors que l'union « libre » consacre l'inégalité entre les conjoints. Le non mariage est ainsi donc la version « moderne » du mariage d'antan, version pré-1968, où la femme mariée était subordonnée à l'autorité du mari. Donc, la liberté comprise comme absence de lien institutionnel semble moins égalitaire que le mariage institutionnalisé, civil ou religieux. L'espace juridique entre les personnes mariées et non mariées diminue d'autant et pose ainsi la question du sens du contrat, officiel ou non, entre des personnes: « La situation est qu'en 2014, 80% des couples en union de fait ne signent aucun contrat, ne bénéficient d'aucune couverture en cas de

⁴⁹⁸ Christopher Dicecca. « Conjoints de faits: Éric et Lola, round 2 », dans *Quartier libre. Le journal indépendant des étudiants de l'Université de Montréal*. Édition numérique du 7 juin 2014. Source: <http://quartierlibre.ca/conjoints-de-faits-eric-contre-lola-round-2/>

⁴⁹⁹ Collection, Jugements de la Cour suprême. Date, 2013-01-25. Référence neutre, 2013 CSC 5. Recueil, [2013] 1 RCS 61. Numéro de dossier, 33990. Source: <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/10536/index.do?r=AAAAAQAvUXXDqWJlYyAoUHJvY3VyZXVYIGfDqW7DqXJhbCkgYy4gQS4sIDIwMTMgQINDIDUAAAAAQ>

rupture, expose la présidente du Conseil du statut de la femme, Julie Miville-Deschêne »⁵⁰⁰.

6.3.5 L'identité des conjoints

Un autre chantier important concerne l'identité des conjoints. Alors que jadis le mariage tant religieux que civil concernait l'union entre un homme et une femme en vue de la procréation – dans le sens de la nature et de son observation séculaire –, on assiste à la transformation même des sujets du mariage dans sa forme juridique. En mariage civil, on parle maintenant de deux personnes – au-delà du genre – qui s'unissent, alors qu'on maintient la différenciation femmes-hommes en mariage religieux catholique. L'ordre naturel est ainsi écarté au profit de la personne juridique, indistinctement mâle ou femelle. La procréation n'est plus le cœur principal de l'union légale. Elle en est devenue un effet indirect. Ce plan juridique (identité des personnes en droit) est le corollaire du changement d'*habitus* socioreligieux qui s'opère, à savoir le passage de la personne, femme et homme, à l'individu indifférencié au niveau du genre. Il s'agit donc d'une distinction majeure entre le droit civil québécois et le droit religieux catholique. Le changement de cadre (transcendant vers immanent) a permis cette émergence légale. Il permet également le maintien, dans sa facture confessionnelle, de la validité du mariage catholique. La distinction du genre n'a qu'une portée civile.

6.4 L'autonomie de l'individu dans la démocratie capitaliste

Les mutations socioreligieuses et la modification de l'*habitus* ont ouvert à la personne la possibilité d'améliorer son sort sans l'intermédiaire d'un « dieu ». On pourrait qualifier ce changement de facteur de « dé-hiérarchisation » de l'humanité, de désenchantement permettant ainsi l'émergence d'une sécularité égalitaire –, égalitaire s'entend non pas de la même nature que l'égalité promue par la DUDH, mais l'égalité comme chance possible de devenir autre, d'améliorer son sort, de sortir de la position sociale assignée depuis des lustres. Cette possibilité appelle logiquement la reconnaissance d'un individu capable de

⁵⁰⁰ Ibid. NDLR: CSF signifie « Conseil du statut de la femme ».

décision pour pouvoir modifier le réel. Nous ne sommes plus dans un mode d'appel à une quelconque « providence » mais bien dans une dynamique d'autonomisation. Marcel Gauchet parle ici de la naissance de l'individualisme moderne:

On a ici très exactement l'acte de naissance, dans le principe, de l'individualisme moderne comme individualisme économique – économie entendue comme régime général du rapport aux choses. La relation possessive et transformatrice des modernes à la nature est inséparable de l'individualisme comme vision organisatrice du fait humain-social⁵⁰¹.

6.4.1 Économie: facteur d'émancipation de l'individu

À notre époque, l'économie est l'un des facteurs décisifs de l'émancipation des individus en cette ère de globalisation des marchés. C'est l'individu « individuel » qui compte. Pas la nation, pas le groupe. C'est l'autre extrême du débat enclenché dans les années 1940. Nous vivons maintenant à une époque d'exacerbation du pouvoir de l'individu. Le pouvoir – et une autre forme de hiérarchisation, économique cette fois-ci – se transforme, permettant l'émergence de classes aisées qui ont en commun la possession du capital. Cela apporte son lot de contradictions avec les objectifs louables de la DUDH, ne serait-ce que dans l'égalité réelle des chances. Cette façon de comprendre la réalité peut également avoir une incidence sur le couple, devenu par le fait même une occasion de partager des ressources, de devenir une « entreprise ». Le mariage se transforme ainsi en une alliance entre deux individus qui veulent bâtir un certain capital financier (création d'un patrimoine à la fois individuel et commun) et humain (la génération d'enfants). Nous retrouvons ici une autre facette « utilitariste » du mariage; facette qui existait auparavant dans le cadre de mariages arrangés. Autrefois, c'était l'autorité parentale qui « arrangeait » l'union. Maintenant – caricaturons –, c'est le banquier qui sert de caution au mariage ou à l'union civile.

⁵⁰¹ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. 126.

Le changement d'allégeance de l'Église vers l'État se transforme en une allégeance de l'État vers l'individu au tournant des années 2000. Avec la « mondialisation » (par la médiatisation) de la souffrance vécue par les peuples à l'occasion de la Deuxième Guerre mondiale, on assiste à la dé-hiérarchisation des nations au profit de l'émergence d'une hiérarchie économique mondiale. C'est ainsi que l'ancien président du Mouvement Desjardins, Monsieur Claude Béland, raconte l'histoire récente de cette mondialisation pour illustrer la transformation de la société:

Si l'idée de la mondialisation apparaît au début des années 1960 dans les écrits d'universitaires américains, ce n'est qu'en 1980 que le terme « mondialisation » est utilisé dans un sens précis. Au cours des années 1990, plus circonscrit au champ de l'économie et de la finance, il connaîtra une diffusion rapide au sein d'autres disciplines universitaires avant de gagner le champ médiatique. Ce mot magique sera partout diffusé, s'inscrivant dans le projet d'années encore plus glorieuses que celles des Trente Glorieuses de l'après-Guerre mondiale de 1939-1945⁵⁰².

L'émergence de cet « individu » (et non plus de cette « personne ») apparaît dans le creuset des échecs répétés d'hyperbiens (selon la définition déjà mentionnée de Taylor). Qu'il soit présentement exacerbé dans un contexte de mondialisation – contexte qui mènera probablement à des réajustements –, l'individu a été porté aux nues dans la foulée des remises en question collectives fondamentales entre 1914 et 1945, et surtout à partir de 1945. Marcel Gauchet décrit ce passage du collectif à l'individu – de manière « souterraine », hors du champ de vision des « politiques » – dans un autre de ses ouvrages:

Ce qui se présentera comme une nouveauté sous les traits de l'État social d'après 1945 constitue en vérité un aboutissement. La cassure d'août 1914 mettra ces développements de l'individualisme sous le boisseau pour trente ans, en ramenant l'autorité du collectif au premier plan, que ce soit sous l'aspect de la dette envers la nation ou des sacrifices à consentir en vue de la révolution (...). Ce recouvrement n'empêchera pas la maturation de l'individu de droit de se poursuivre souterrainement, derrière l'exaltation des principes contraires. Il y a

⁵⁰² Claude Béland. *L'évolution du coopératisme dans le monde et au Québec*. Montréal, Fides, 2012, p. 28-29.

une histoire cachée de l'individu au 20^e siècle hors de laquelle sa réintroduction en majesté des années 1970 est inintelligible⁵⁰³.

De façon étonnante, pour Gauchet, le christianisme a été le levier par lequel la sécularisation a pu advenir. Son modèle peut être tentant pour décrire ce qui s'est passé au Québec depuis 1940 mais il nous semble intéressant de comprendre ce réel à partir d'autres lunettes. Même si on peut constater le désenchantement évident de la société québécoise – désenchantement s'entend comme absence du lien visible, collectivement manifesté, à la transcendance et à un univers enchanté (bien que plusieurs ont troqué l'enchantement catholique pour d'autres enchantements de types ésotérique, homéopathique, etc.) –, il convient de parler de désenchantement institutionnel, notamment à ce qui a trait aux actes liés aux moments forts de la vie. Le plan est maintenant séculier et l'effectivité de ce nouvel *habitus* socioreligieux au niveau de la population tend à prouver cette affirmation, du moins en ce qui concerne le mariage.

6.4.2 Transformation des enjeux socioéconomiques

Il est bon de rappeler la concordance possible entre l'engagement économique et la solidarité sociale. Rappelons-nous le souvenir de Joseph-Armand Bombardier (1907-1964), célèbre inventeur québécois mais aussi un être profondément engagé dans sa communauté et dans sa foi⁵⁰⁴. Cette dernière est le ferment de son engagement économique et social en faveur des habitants de sa région et de la reconnaissance de son peuple, comme en fait foi cet extrait d'un livre qui lui est consacré:

Joseph-Armand est catholique comme la majorité des Québécois. C'est un pratiquant assidu, avec cette foi de paysan breton, parfois un peu frondeuse, mais profonde et jamais remise en question (...). La langue française et la religion catholique sont pour lui les deux piliers du Québec, des facteurs d'union sociale éminemment respectables (...). Canadien français parti de rien, il a souvent l'occasion de constater que les siens ne pèsent pas lourd dans le monde des affaires, ce qui renforce son nationalisme. Certes, il est avant tout l'homme de son

⁵⁰³ Marcel Gauchet. *La crise du libéralisme. 1880-1914. L'avènement de la démocratie, II*. Paris, Gallimard, 2007, p. 353-354.

⁵⁰⁴ On peut lire l'introduction de son testament sur un panneau situé à l'entrée du Musée J.-A. Bombardier (Valcourt). Ce document reflète la foi et l'engagement communautaire de l'inventeur.

village, de sa région, mais Joseph-Armand Bombardier veut porter le nom des Canadiens-français à l'étranger et le faire briller dans le monde de la découverte⁵⁰⁵.

Cet extrait nous montre clairement les caractéristiques de l'*habitus* socioreligieux canadien-français qui guidait l'action de ce personnage: langue française et foi catholique. Cet engagement à la fois économique et citoyen demeure l'un des défis de l'époque actuelle. Nous sommes au cœur d'une nouvelle vague de transformations diverses où l'individu – situé dans un contexte mondial caractérisé par la perte de l'influence nationale – a perdu certains repères collectifs, communautaires. L'*habitus* est tout autre. Nous constatons le passage à une ère de modification du rapport à soi et à l'autre, en quête d'individualisation. Reconnu pour la qualité de son engagement social et communautaire, Claude Béland parle ainsi de la transformation des enjeux socioéconomiques dans le cadre d'une sorte de regard rétroactif sur son expérience personnelle des cinquante dernières années, soit au cœur de la période qui nous occupe, car son expérience chevauche les grandes époques évoquées dans cette thèse:

Ma longue carrière est un véritable cadeau de la vie. J'ai vécu intensément trois différentes périodes de l'histoire du Québec: celle de la domination des valeurs religieuses (avant les années 1960); celle des espoirs de la Révolution tranquille (1960-1980) et celle des promesses de la mondialisation (1980-). J'en conclus que les technologies et la connaissance de la matière progressent plus rapidement que la connaissance de l'Homme. Le savoir-faire évolue plus rapidement que le savoir-être. Si les deux premières périodes de l'histoire du Québec évoquaient une forme de cohésion sociale et une certaine éthique du bien-être commun, la troisième se fonde sur l'individualisme et est dominée par la monnaie des inégalités⁵⁰⁶.

Claude Béland constate le retour d'une forme d'exclusion sociale au cœur de ce mouvement d'individualisation. Dans un tel contexte, il propose un choix entre deux options économiques:

⁵⁰⁵ Roger Lacasse. *Joseph-Armand Bombardier. Le rêve d'un inventeur*. Montréal, Libre Expression, 1988, p. 203-204.

⁵⁰⁶ Claude Béland. *Une carrière au service du coopératisme*. Montréal, Fides, 2015, p. 229.

Me voilà face à deux choix: assurer le développement d'associations de personnes inspirées des principes et des valeurs énoncés dans les grandes chartes des droits de l'homme, ou assurer le développement d'associations de capitaux inspirées de valeurs qui contredisent les valeurs du bien commun. Il faut choisir: l'union pour la vie, comme le disait Alphonse Desjardins, ou la lutte pour la vie, comme le propose le nouveau libéralisme⁵⁰⁷.

Cette réflexion sur l'économie et l'engagement dans la société n'est pas éloignée de notre sujet de thèse car la macroéconomie a des incidences sur la microéconomie. Le couple est-il une communauté de vie, engagée dans un principe de coopération de ses membres ou bien est-il une association purement contractuelle entre deux individus? Le mariage dans sa teneur civile peut facilement n'être perçu que comme une entente contractuelle, une union d'intérêt que l'on peut résilier à tout moment. Dans le mariage religieux, la dimension de la durée fait partie de l'alliance, bien qu'un échec de l'union soit possible et pouvant tout autant mener au divorce. En termes économiques, d'aucuns pourraient penser que le mariage religieux de tradition catholique possède une valeur ajoutée depuis sa transformation à l'occasion du concile Vatican II – transformation validée dans le Code de droit canonique de 1983. La création d'une communauté familiale demeure l'un des piliers économiques de la société. La reconnaissance de l'amour et l'inscription du mariage dans une durée et une histoire de foi ne sont-elles pas des dimensions qui peuvent inspirer des jeunes à se marier? Bien sûr, c'est possible dans les autres modèles « civils » mais ce n'est pas inscrit dans la démarche officielle. Il s'agit ici d'une dimension intéressante dans le questionnement sur l'avenir du mariage religieux catholique chez les francophones du Québec.

6.4.3 D'autres formes de désenchantement

Par ailleurs, le désenchantement n'est pas que religieux. Il peut être aussi social, politique et économique, de là l'appellation au pluriel des « mutations socioreligieuses » opérées. D'aucuns diraient que le Québec moderne est à la croisée des chemins face à plusieurs enjeux sociaux – car le modèle « individualiste » actuel connaît certains ratés – comme

⁵⁰⁷ Ibid., p. 238.

en fait foi cet appel à la concertation, à la coopération de la part d'un bâtisseur du Québec moderne:

Le déclin de la démocratie, la lutte pour la vie, une planète qui demande grâce, la pauvreté, l'exclusion, les inégalités, les guerres, la violence, la désolidarisation, les crises identitaires, voilà des défis mondiaux de taille. Jamais les collectivités ne réussiront à relever ces défis sans concertation. Isolés, les hommes et les femmes sont condamnés à l'individualisme. Ils perdent le sens du « bien-être commun », de l'importance du bonheur collectif afin d'assurer leur bonheur individuel. Un bonheur collectif grâce à la reconnaissance de certains biens comme étant « sacrés » et d'intérêt commun: l'eau, l'air, la terre, la démocratie, la sécurité, la santé, les ressources naturelles, et autres, selon la vision du projet commun⁵⁰⁸.

Dans un tel contexte planétaire, la possibilité du religieux catholique ne serait-il pas justement de proposer un imaginaire symbolique qui permettrait d'entrevoir un horizon ouvert, pouvant recréer du neuf? Pourrait-il servir à perpétuer la valeur de l'humanité, non pas comme un imaginaire purement spéculatif et enchanté, mais bien ancré dans des gestes concrets d'espérance comme c'est le cas depuis des siècles par l'engagement de centaines de croyantes et de croyants, de même que des incroyantes et des incroyants, au bénéfice de personnes démunies et, plus récemment, en faveur de l'environnement? Cet idéal humaniste, à la fois laïque et croyant, pourrait être une forme de rempart à la mondialisation à outrance d'un individualisme mortifère; rempart permettant la reconnaissance des histoires collectives et individuelles. Mais une telle coexistence peut-elle être possible? Le déclin de la démocratie pose la question de l'avenir des rapports sociaux, économiques, etc. Le modèle démocratique permet l'existence des différences, permet la contestation pacifique des autorités, favorise l'émergence de groupes politiques divers – certains avec l'aspiration de prendre le pouvoir, d'autres qui désirent influencer le pouvoir. Quel autre modèle pourrait surgir?

Une caractéristique qui transperce de la coquille de ce désenchantement apparent de la société québécoise, c'est l'évolution de sa dimension démocratique. Nous l'avons démontré dans la première partie de cette thèse, le Québec est l'une des plus vieilles

⁵⁰⁸ Claude Béland. *L'évolution du coopératisme dans le monde et au Québec*. Montréal, Fides, 2012, p. 286-287.

démocraties au monde. Les premiers députés faisaient majoritairement partie de la caste féodale qui dirigeait le Québec depuis sa création – outre les nouveaux arrivants Anglais. On a vu tranquillement apparaître d'autres personnages issus du peuple et qui revendiquaient certains pouvoirs. Nous ne reviendrons pas ici de nouveau sur cette époque, mais il convient d'en rappeler le souvenir. Toujours est-il que la démocratie a été le lieu de l'émergence du cadre immanent – l'État reléguant de plus en plus l'Église dans la sphère spirituelle tout en lui demandant de continuer à assumer des tâches de la culture première, soit la prise en charge des institutions liées aux moments forts de la vie (baptême, mariage, sépulture), ainsi que de l'éducation et des soins de santé. Cette époque est maintenant révolue. L'Église fait silence depuis 2001 – reléguée à son strict rôle religieux – et l'État est contesté de toutes parts, notamment dans son rôle de dispensateur de services publics⁵⁰⁹.

6.4.4 Démocratie sans mémoire?

La démocratie sans mémoire peut tomber à plat. Elle peut devenir la répétition *ad nauseam* de modèles politiques stériles engendrés par des castes économiques soumis à des intérêts particuliers. Si l'on accepte une histoire par soustraction, une société qui ne ferait ni la critique ni l'éloge de son passé, serait peut-être condamnée à une désagrégation de la démocratie car toute société provient d'une histoire. La démocratie suppose l'existence d'une communauté vouée au bien mutuel de ses membres, contrairement à une dictature et autres autocraties / théocraties. Mais de quelle communauté parlons-nous? Georges Leroux pose ici le problème de ce rapport à l'histoire, de la définition même de la communauté dans laquelle nous baignons:

La communauté elle-même n'est-elle pas le renoncement à cette essence? La communauté elle-même n'est-elle pas vouée à la disparition, dans le processus de l'avènement moderne d'une société plurielle et séculière? Cette notion de communauté fait problème tout autant que celle du destin historique qu'elle a mission de constituer, elle appartient à cet ensemble de concepts qui sont érodés

⁵⁰⁹ Que l'on pense à la popularité grandissante des écoles privées et au recours aux services privés dans le monde de la santé. On constate une forme d'éclatement institutionnel. L'État « providence » disparaît à vue d'œil au profit de la décision de l'agent « individu » qui désire prendre ses décisions dans un monde aux services atomisés.

par la sécularisation: de quelle communauté peut-on encore parler, s'agissant de l'histoire religieuse du Québec, sinon de celle qui a disparue? La communauté d'origine et de foi appartient, en effet, à ce regard mythique du destin et même quand nous en déconstruisons tous les présupposés imaginaires, elle demeure active⁵¹⁰.

La démocratie a facilité le changement d'allégeance de l'Église vers l'État en permettant la nationalisation des institutions, en les rendant publiques, en facilitant l'émergence de services pour le bénéfice de tous ses membres. Un danger demeure dans la croyance que ce changement d'allégeance est une fin de l'histoire, à penser l'identité commune des francophones du Québec en-dehors d'un horizon à la fois historique et théologique car, qu'on le veuille ou non, une histoire existe de même qu'une théologie (on pourrait même affirmer « des théologies »). Cette préoccupation est partagée par le sociologue Jacques Grand'Maison lorsqu'il écrit: « Il y a quelque chose d'aberrant, sinon d'irréaliste sur le plan historique, à penser l'identité commune des citoyens et l'espace commun de la société pluraliste sans ses divers héritages y compris religieux »⁵¹¹. Le sociologue Mathieu Bock-Côté va plus loin dans cette critique de la table rase historique en parlant d'un nouveau rapport à l'État, de type quasi-religieux, en ce sens qu'il s'agirait de l'émergence d'un cadre qui serait contraignant, sur la base d'une foi « multiculturaliste » exclusive qui drainerait l'histoire sociopolitique canadienne (dont le Québec fait partie) depuis quelques décennies:

Le multiculturalisme désire donc refonder l'État sur de nouvelles croyances collectives et contraindre la société à s'y convertir. Le multiculturalisme instaure un nouveau régime politique vers une religion d'État. De ce point de vue, nous sommes parfaitement en droit de parler du multiculturalisme de droit divin (...). Il l'est tout autant de rappeler que l'histoire des nations occidentales ne ressemble en rien à la détestable caricature qu'on en fait, tout comme il est indispensable de rappeler qu'une société ne saurait s'appuyer exclusivement sur le culte des droits: elle doit consentir à sa propre culture et la placer au cœur de l'espace public pour que celui-ci puisse approfondir l'idéal démocratique⁵¹².

⁵¹⁰ Georges Leroux. « Religion, communauté et mémoire. Une relecture de Hegel et de Charles Taylor », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 388.

⁵¹¹ Jacques Grand'Maison. *Pour un nouvel humanisme*. Montréal, Fides, 2007, p. 85.

⁵¹² Mathieu Bock-Côté. *Le nouveau régime. Essais sur les enjeux démocratiques actuels*. Montréal, Boréal, 2017, p. 32.

Le danger dont il est question ici, c'est d'en arriver à créer un cadre national qui tendrait à exclure l'histoire des sociétés qui l'ont érigé. Ce cadre deviendrait tout autant hiérarchique, transcendant – on parle ici d'une transcendance « séculière » basée sur l'autorité d'un État encadrant toutes les dimensions de la vie – et uniforme, où toute critique serait mise à l'index. Ainsi, seul l'individu dénudé, départi de son histoire collective aurait le droit de s'adresser à l'État. Il y a ici un réel danger de tyrannie étatique. Le cadre doit donc demeurer ouvert, tant à la nouveauté de l'histoire à créer que dans la reconnaissance des caractéristiques de l'histoire qui l'a fondé.

Dans un livre sur l'art religieux au Québec, des historiens de l'art expliquent ainsi l'amoindrissement du lien avec l'histoire. Cette citation exprime parfaitement la différence qui existe entre un mouvement qui inscrit l'existence de la personne dans une histoire plus grande contrairement à un mouvement qui inscrit la vie de cet agent dans l'immédiat du présent: « Au 19^e siècle, il ne s'agit pas tant de créer que de se rattacher à ce qui a été créé afin de fixer à jamais les valeurs auxquelles on croit et, au 20^e siècle, il s'agit moins de croire à un passé, qu'on sait impuissant à conjurer l'avenir, que d'inventer celui-ci »⁵¹³. Il y a ici un appel à la créativité ...

6.4.5 Démocratie et pluralité des points de vue

La démocratie, par définition entendue en lien avec les droits humains, se doit d'accepter l'émergence d'une pluralité de points de vue. Il y a là un effort d'humanisation qui laisserait de la place aux différentes tendances afin de réellement favoriser l'existence de ce cadre immanent ouvert et inclusif proposé par Taylor, permettant au croire et au non-croire de coexister. Jacques Grand'Maison suggère quatre repères permettant aux différentes positions de se faire entendre:

Il ne s'agit pas ici d'un utopique consensus universel, d'une négation des identités, d'un super gouvernement mondial, mais d'une posture de base qui, dans

⁵¹³ Pierre Berthiaume et Émile Lizé. *Foi et légendes. La peinture votive au Québec (1666-1945)*. Montréal, VLB éditeur, 1991, p. 139.

toutes les pratiques, même les plus modestes, cherche et met de l'avant le plus viable, le plus raisonnable, le plus réalisable et le plus durable. Ces quatre repères que nos idéologies et utopies ont si peu pris en compte⁵¹⁴.

Ces quatre repères de Grand'Maison s'apparentent aux possibles du cadre démocratique où doivent coexister différentes postures politiques, journalistiques, scientifiques, théologiques, philosophiques et économiques (et d'autres). Le désenchantement présenté par Gauchet peut être interprété à partir de ces quatre repères, tant par la négative que par la positive. Faisons l'exercice à partir d'un hyperbien religieux, soit l'imposition d'un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme. Si l'on admet que le cadre immanent est basé sur l'égalité femme-homme, sur l'immanence des rapports d'autorité, sur la liberté humaine, sur la possibilité ou non de croire à la transcendance, il faut comprendre que le cadre transcendant n'est plus viable, n'est plus raisonnable, n'est plus réalisable et n'est plus durable. La liberté de la personne suppose la remise en question constante des fondements d'un tel cadre.

Mais qu'en est-il d'un cadre immanent? Si le cadre est ouvert, le possible du croire est viable, raisonnable (des gens croient en Dieu, c'est un fait), est réalisable (si l'on y met du sien et que le respect existe) et peut être durable. Dans le cas d'un cadre immanent fermé, basé sur un humanisme exclusif areligieux strict, qu'en est-il? Nous nous retrouvons avec l'impossibilité d'admettre la croyance comme possible. Un tel cadre immanent fermé serait de même nature qu'un cadre transcendant tout aussi fermé. Donc, le cadre immanent doit admettre la pluralité des points de vue pour répondre aux quatre repères nommés par Jacques Grand'Maison. Les « nostalgiques » du mariage religieux obligatoire et les tenants d'une laïcité exclusive, fermée sont paradoxalement dans le même camp contre un tel cadre. D'aucuns pensent que la démocratie occidentale – dont la mouture québécoise fait partie – est en crise d'identité, coupée de ses racines par la soustraction de sa propre histoire. Une redéfinition des fondements de la démocratie s'avère nécessaire. Le chercheur Patrice Bergeron propose ceci:

⁵¹⁴ Jacques Grand'Maison. *Pour un nouvel humanisme*. Montréal, Fides, 2007, p. 163.

Les sociétés contemporaines ont également des difficultés à prendre en charge leurs dimensions culturelle et historique. La crise actuelle des démocraties rend hautement problématique la transmission effective de la culture. La difficulté vient du fait que la culture, par définition, précède l'individu. Or, les démocraties contemporaines, toutes tournées qu'elles sont vers l'individu et ses prérogatives, se rendent aveugles à l'antécédence de la culture et à son caractère extérieur. La transmission de la culture devient alors impossible, le geste de transmission étant toujours perçu comme faisant « violence » aux individus⁵¹⁵.

Les fondements et l'expression de la culture sont au cœur du fonctionnement de la démocratie et ont participé à la transformation du Québec vers l'émergence d'un cadre immanent partiellement désenchanté. Mais ces jalons culturels ont souvent été en réaction avec le religieux et son univers, et ont contribué à effacer des pans de l'histoire pour n'en conserver qu'une interprétation – ce qui a été reproché aux sociétés occidentales, soit la destruction de certaines cultures à l'époque coloniale. Le « geste de transmission », au cœur de tout *habitus*, nous apparaît central dans le cas qui nous occupe, soit la pratique du mariage religieux catholique chez les francophones du Québec. Il y a eu rupture de la transmission socioreligieuse en faveur de la pratique du mariage – comme en font foi les statistiques – mais cet univers culturel peut être transmis de nouveau, de manière libre et désirée, dans un contexte de liberté et d'ouverture du cadre immanent. Rien n'empêcherait le rétablissement de la chaîne de transmission, sous réserves des nouvelles manières de concevoir le mariage⁵¹⁶.

Les auteurs du *Refus global* avaient écrit leur manifeste en réaction au monopole de l'Église et en concordance avec un certain désenchantement. Cet acte de « rébellion artistique » avait permis l'émergence d'autres formes culturelles mais au passage, on avait assisté à une forme de soustraction face au passé. Le passage d'un cadre transcendant à un cadre immanent avait aussi été l'occasion de larguer certaines dimensions culturelles et historiques; ce qui peut s'apparenter à une forme « d'Alzheimerisation » de l'histoire du peuple francophone, contribuant ainsi à l'émergence d'un désenchantement déraciné, désincarné, voire fermé à la connaissance

⁵¹⁵ Patrice Bergeron. « La théologie dans la démocratie. Une lecture de Marcel Gauchet », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 377.

⁵¹⁶ Par exemple, on ne pourrait revenir à l'époque de l'inégalité femmes-hommes en mariage.

historique. Donc, pour faire advenir une société basée sur un cadre immanent ouvert, il convient de reconnaître la valeur des différents membres qui la compose. C'est la posture du sociologue et théologien Fernand Dumont:

La simple somme des êtres ne fait pas la communauté nationale. Il faut une reconnaissance mutuelle pour advenir au statut d'individu, de personne, de citoyen. N'est-ce pas en cela que consiste cet esprit public dont il est souvent question ici et là? La qualité de la citoyenneté est la première requête d'une société éthique. Une seconde y est étroitement apparentée: l'exercice de la solidarité⁵¹⁷.

Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de tolérer l'autre mais bien de s'inscrire dans un double mouvement d'appropriation et de connaissance de sa propre histoire, d'une part, et de connaissance et de reconnaissance de l'histoire de l'autre, d'autre part. Ce double mouvement induirait un état d'équilibre permettant la paix sociale effective. Un tel plan serait conforme à ce qui a engendré les mutations socioreligieuses mentionnées et serait l'occasion de pérenniser la reconnaissance des différences tout en permettant la connaissance positive des histoires collectives particulières, notamment l'histoire des peuples fondateurs de notre coin du monde. Ainsi, le mariage catholique serait viable pour les couples qui désireraient se marier sous le regard du Dieu des chrétiens, tout autant que pour les couples qui ne désireraient pas se marier. L'enchantement – tout comme le désenchantement – aurait droit de citer. Pour l'heure, la pratique du mariage religieux catholique n'est pas contestée (tout comme les autres formes d'unions, religieuses ou non), mais l'histoire du 20^e siècle nous a montré que l'exclusion de pratiques peut survenir si l'on n'y prend garde.

6.5 Un monde réenchanté?

Un débat a eu lieu (et n'est pas terminé) entre les tenants du désenchantement du monde et ceux qui évoquent plutôt le réenchantement. Mais, qu'entendons-nous par « réenchantement du monde »? Nous présentons ici la posture de Peter L. Berger et des membres de son groupe:

⁵¹⁷ Fernand Dumont. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, p. 232.

Réenchantement ne signifie pas retour à des croyances ou pratiques magiques, même si les guérisseurs n'ont pas disparu de l'horizon religieux et que les créationnistes américains, par exemple, pour qui la Bible seule dit la vérité sur la création du monde, bénéficient toujours de la même bienveillance de certains hommes politiques. Un certain réenchantement indique que l'affrontement de la croyance religieuse et du monde moderne n'a pas produit de résultat univoque. Le fait que la religion soit aujourd'hui pour une très grande part sortie des institutions n'annonce pas son extinction ni ne préjuge de la capacité des institutions à réagir à cet état de fait⁵¹⁸.

Dans cet ouvrage paru en 2001, on précise que les tenants du « désenchantement » comme ceux du « réenchantement » peuvent partager un même constat: « La proposition selon laquelle la modernité entraîne obligatoirement un déclin de la religion est, en principe, « neutre ». Cela signifie qu'elle peut convenir aussi bien à ceux qui pensent que c'est une bonne chose qu'à ceux qui sont persuadés du contraire »⁵¹⁹. Nous inscrivons notre posture en lien avec cette affirmation. Elle n'est pas de facture « nostalgique ». Elle est neutre face aux transformations du mariage depuis 1940.

6.5.1 Plausibilité du message chrétien

Les nostalgiques du monde ancien, enchanté, hiérarchique et uniforme peuvent être désabusés face à la perte de certains repères en période de désenchantement. Il peut être rassurant de confier entièrement son existence à une organisation qui assurerait une certaine continuité symbolique dans les différents moments de l'histoire d'une vie. La perte d'influence de l'Église catholique – voire même son « *Aggiornamento* » à l'occasion du concile Vatican II – a poussé nombre d'anciens adeptes dans les bras de groupes religieux radicaux ou vers des philosophies ésotériques, sans oublier d'autres qui ont abandonné le religieux. Bien entendu, plusieurs ont vécu ce changement comme une libération. Une panoplie de discours en ce sens existe dans l'imaginaire québécois, notamment autour du concept de la « grande noirceur », que nous avons abordé précédemment. Mais il faut noter que plusieurs ont pu vivre des élans de nostalgie face à ce désenchantement rapide

⁵¹⁸ *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 10.

⁵¹⁹ Ibid., p. 16.

vécu au Québec depuis 1940. L'Église catholique – confinée à la culture première – semble avoir de la difficulté à comprendre qu'elle doit maintenant composer avec une implication dans la culture seconde; seule avenue d'espérance. Le mariage redeviendrait ainsi le sacrement qu'il doit être – et qu'il est pour plusieurs – au lieu de n'être qu'une formalité administrative pour vivre en couple. Nous y reviendrons plus loin lors de la présentation d'une théologie du mariage. C'est ce que suggère la sociologue Danièle Hervieu-Léger: « Le problème n'est pas de ramener au bercail de la pratique régulière des catholiques nominaux ou oublieux de leurs devoirs religieux. La « mission » consiste plutôt à établir la plausibilité du message chrétien dans un monde sorti de la religion, mais où s'impose la pluralisation des offres spirituelles les plus diverses »⁵²⁰. L'avenir du mariage catholique ne réside-t-il pas dans cette plausibilité expliquée, exprimée et assumée? Toutefois, il peut être attrayant pour le ou la « nostalgique » d'adhérer à un groupe qui propose un hyperbien religieux clair, organisé et enchanté lorsqu'on vit dans une société sécularisée, parfois impersonnelle. La tentation collective peut être attirante:

La modernité, pour des raisons très compréhensibles, bouscule toutes les vieilles certitudes; or, vivre dans le doute est une situation pénible pour beaucoup de gens; c'est pourquoi un certain nombre d'organisations (et pas seulement religieuses) qui promettent de fournir ou de rétablir des certitudes ont un marché tout prêt qui s'ouvre à elles⁵²¹.

Depuis quelques décennies, au nom de l'islamisme radical, des jeunes hommes (et quelques femmes) issus de la société occidentale sont prêts à se « faire sauter » ou à foncer dans un immeuble avec un avion sous la promesse d'un paradis enchanté (les hommes se font promettre plusieurs jeunes filles vierges au paradis)⁵²². Ce fait dramatique seul devrait nous interpeller afin de laisser ouverte la question du sens, du croire et des conditions de la croyance. Ce durcissement de la pensée – une croyance transformée en certitude immuable – n'est pas l'apanage des seuls croyants. L'Histoire du 20^e siècle nous a montré que la certitude de l'inexistence de Dieu peut mener tout autant à l'horreur.

⁵²⁰ Danièle Hervieu-Léger. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Bayard, 2003, p. 18.

⁵²¹ *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 21.

⁵²² Il suffit de se rappeler les événements du 11 septembre 2001 à New York ou les attentats à Paris tout récemment.

6.5.2 La place du religieux dans la société

Notre réflexion doit aussi porter sur un questionnement fondamental quant à la place que l'on accorde au religieux dans une société sécularisée, au cadre immanent. Ce questionnement est illustré de la façon suivante par le sociologue Jacques Grand'Maison lorsqu'il affirme ceci: « Il faut le redire: la façon la plus radicale de paver le chemin au sectarisme, c'est de refuser au « religieux » une place dans l'espace public. Ce début du troisième millénaire n'est-il pas marqué par l'explosion inattendue du phénomène religieux? »⁵²³. Grand'Maison postule que nous vivons actuellement une crise de l'indécision. Les débats publics sur la place de la religion au Québec, dont nous avons été témoins depuis quelques années, illustrent bien l'inconfort face au phénomène religieux dans ses particularismes (accommodements raisonnables) et dans le rapport à l'héritage religieux reçu. Le rapport à une transcendance organisée, enchantée n'a pas trouvé écho dans la modernité, chez plusieurs personnes. Sa posture – sous formes de questions et d'affirmations sur le désenchantement va dans le sens suivant:

Y aurait-il une référence critique pour qualifier la crise de nos indécisions, de nos difficultés à « prendre position » d'une façon déterminée et déterminante? Y aurait-il là aussi une conséquence du type de rupture historique que nous avons faite dans notre parcours récent? À tort ou à raison, je pense que c'est là une hypothèse qui mérite d'être examinée. À ce que je sache, on ne s'est pas prêté à un tel questionnement. Et je soupçonne que c'est même un de nos tabous reliés à notre dichotomie: désenchantement du passé et du présent, et progressisme vécu artificiellement comme une promesse de lendemains qui chantent⁵²⁴.

Les promesses de la modernité ont-elles été tenues? Un danger demeure dans la transformation d'un idéal en hyperbien exclusif. Alors que plusieurs se sentaient heureuses et heureux dans la société québécoise à l'époque du cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme (d'avant 1940), on constate que le changement vécu par ces personnes a été partiel. Certaines et certains ont accepté le nouveau cadre immanent dans sa rupture avec la transcendance à la « sauce catholique » pour se tourner

⁵²³ Jacques Grand'Maison. *Pour un nouvel humanisme*. Montréal, Fides, 2007, p. 20.

⁵²⁴ Ibid., p. 16-17.

vers une forme immanente d'exister. D'autres ont quitté le modèle transcendant catholique pour un autre modèle transcendant; refusant ainsi d'embrasser le nouveau cadre immanent⁵²⁵. Le même phénomène concerne l'enchantement, la dimension hiérarchique et le caractère uniforme de l'ancien modèle. On dit souvent que la nature a horreur du vide. Et le vide, tout comme le néant, peut appeler le plein et l'être. C'est dans l'effectivité de l'*habitus* (les dispositions de l'agent) que nous pouvons trouver des indices permettant de valider les mutations réelles. Avec le mariage et le non-mariage (et les statistiques associées), nous comprenons la réalité des modèles qui ont cours actuellement. L'*habitus* socioreligieux se décline de plusieurs manières. Un couple peut se marier civilement et inclure une démarche spirituelle ou religieuse à l'intérieur de la cérémonie. Un autre couple peut décider de ne pas se marier mais tout de même prendre la décision de faire baptiser ses enfants pour les ancrer dans une histoire religieuse, filiale. Nous pourrions évoquer plusieurs variantes de la même eau.

6.5.3 Le besoin de se rattacher à une transcendance

Le besoin de rattacher sa vie à une transcendance est exprimé clairement par une majorité d'êtres humains sur terre. Un article titrait: « 84% de la population mondiale est religieuse »⁵²⁶. Au Canada, une étude situe ce pourcentage à 82,3% de personnes qui croient en Dieu et 76,1% qui sont affiliées à une religion (en 2011). Au Québec, c'est 74,7% de la population qui affirme être de tradition catholique (seule province à majorité catholique)⁵²⁷. Quant à lui, le nombre de « sans religion » varie entre les provinces canadiennes. Au Québec, ce nombre de « sans religion » est de 12,1%. Ces chiffres permettent de valider deux faits. D'abord, malgré la sécularisation, la population québécoise s'identifie encore majoritairement à l'Église catholique. Ensuite, la proportion

⁵²⁵ Des groupes religieux ont été fondés dans le creuset de la déconfessionnalisation des structures catholiques du Québec.

⁵²⁶ Fabien Trécourt. « Statistiques. 84% de la population mondiale est religieuse », dans *Le monde des religions.fr*. Édition numérique du 18 janvier 2013. Consultation le 7 mai 2016.

Source: http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/84-de-la-population-mondiale-est-religieuse-18-01-2013-2925_118.php

⁵²⁷ Sarah Wilkins-Laflamme. *Les religions au Canada: bref portrait statistique*. Montréal, Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), 2014. Consultation le 7 mai 2016.

Source: <http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2014/wilk-fr-2014.pdf>

de « sans religion » est assez faible compte-tenu du « désenchantement » expliqué depuis tant d'années. Cependant, il faut noter une différence entre l'affiliation religieuse et la « pratique » religieuse. Il s'agit ici de l'effectivité concrète de l'*habitus*. Le Québec se distingue avec 11,1% de pratique hebdomadaire. L'importance de la culture première peut-elle expliquer cette distinction? Le chercheur Daniel Boisvert affirme ceci:

Pourquoi, et surtout comment, pouvons-nous décrire le catholicisme québécois comme étant un catholicisme culturel? (...) Quand il y a pratique religieuse, elle se caractérise d'abord et avant tout par cette habitude de se tourner vers l'Église pour souligner et marquer les temps forts de la vie – les rites de passage: naissance, mariage, mort. À ce niveau existentiel, l'Église catholique joue donc encore un rôle de premier plan. Dans l'esprit des gens, l'institution religieuse est toujours associée, et d'une façon intime, à la célébration même de leur vie. Cela n'est pas si différent de ce qu'elle faisait dans un temps encore assez près de nous. Nous pouvons donc parler de continuité même si c'est une continuité un peu artificielle et symbolique: une continuité à la saveur de notre culture postmoderne⁵²⁸.

6.5.4 La posture de Peter L. Berger

Ces données et cette analyse semblent corroborer la posture de Peter L. Berger quant à l'importance du rattachement à une transcendance chez une majorité d'habitants de notre planète:

Faire disparaître le besoin de Dieu exigerait un bouleversement qui ressemblerait à une mutation de l'espèce. Les penseurs des Lumières les plus radicaux et leurs héritiers intellectuels plus proches de nous ont espéré bien sûr quelque chose de ce genre. Jusqu'à présent, cela ne s'est pas produit et, comme je l'ai indiqué, cela ne se produira sans doute pas dans un futur prévisible⁵²⁹.

Plus loin dans son texte, l'auteur précise sa posture: « Toutefois, il est une affirmation qui peut être proférée en toute confiance: c'est prendre un grand risque que de négliger la religion dans l'analyse du monde d'aujourd'hui »⁵³⁰. C'est ainsi que l'on peut constater

⁵²⁸ Daniel L. Boisvert « Échos d'une révolution moins tranquille: identité et catholicisme québécois », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 59.

⁵²⁹ *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 30.

⁵³⁰ Ibid., p. 36.

que le désenchantement n'a pas été total et que le cadre immanent peut correspondre au fonctionnement habituel de la société en général mais que les personnes particulières portent en elles des croyances, peuvent situer leurs vies individuelles en lien avec une transcendance. L'*habitus* socioreligieux se manifeste dans les gestes concrets des personnes. C'est dans « l'allant de soi » du geste posé que l'on peut percevoir l'essence de cet *habitus*. Entre une réponse facile à un sondage d'opinion et le geste réel en situation existentielle, il y a souvent une marge. La société politique, médiatique peut bien être, de l'extérieur, dans une posture immanente, antireligieuse, mais les personnes qui la composent peuvent adopter des postures bien différentes.

C'est ici que se situe l'effectivité concrète de l'*habitus* socioreligieux dans la décision personnelle de l'agent, dans ses dispositions réelles face aux décisions à prendre. Le cadre d'une société donnée peut être immanent, à forte tendance humaniste – tout comme il pouvait être transcendant à une autre époque – mais ne pas être complètement en phase avec la réalité des membres qui composent cette société. Autrefois, les couples devaient se marier à l'église mais cela ne voulait pas dire qu'ils voulaient réellement, dans leur for intérieur, situer leur union dans une histoire religieuse. Cela allait de soi car il aurait pu être hasardeux et compliqué d'agir autrement. De la même manière, on ne peut présumer qu'un couple qui se marie civilement ou qui ne se marie pas ne peut situer son union dans une histoire plus grande, dans une perspective religieuse ou spirituelle.

6.5.5 Le rattachement à une histoire plus grande

Bien que les statistiques révélées précédemment renferment la preuve d'une identification religieuse certaine chez une majorité de personnes, il convient ici de comprendre cette identification en partie comme un espace « généalogique », une filiation, un rattachement à une histoire plus grande, à une tradition particulière, parfois à un culte des ancêtres. Plusieurs motivations peuvent expliquer ce non-rejet de l'affirmation religieuse – même sans la pratique. Cette thèse n'a pas pour but de sonder les âmes. Par contre, les données montrent que l'attachement au religieux au Canada (82,3%) est fortement majoritaire (et une certaine homogénéité est observable au Québec) et s'avère comparable au

pourcentage observé sur la planète (84%). Toutefois, il pourrait être intéressant d'analyser ces résultats en lien avec les fonctions habituelles du religieux (identité, sens à la vie, lien communautaire, pratique morale); ce qui n'est pas le but de cette thèse. Par contre, nous pouvons affirmer sans trop nous tromper que le concept de « sortie de la religion » a du plomb dans l'aile. Malgré tout, n'est-ce pas justement ce préjugé de la fin du religieux qui persiste dans notre monde fortement médiatisé? Et ce malgré le fait qu'on n'a peut-être jamais autant parlé de religion que depuis le tournant des années 2000. Il convient de tenir compte de la distinction entre la foi et la pratique religieuse. Le théologien Pierre Gisel questionne le raccourci vers l'explication séculière de la transformation du religieux:

Dire sécularisation évoque un transfert, d'un ordre religieux à un ordre laïc ou séculier, qu'accompagne un mouvement devant conduire à de moins en moins de religion (elle s'évanouit), d'hétéronomie et de transcendance, et à de plus en plus de rationalité, d'autonomie, d'humanisation. On touche ainsi indéniablement une part de vérité quand à ce qui se passe, mais ce n'est pas sans faire en même temps l'impasse sur la production religieuse moderne: de « nouveaux mouvements religieux », ou de nouvelles formes internes au religieux⁵³¹.

Frédéric Lenoir répond indirectement à Marcel Gauchet à propos de la « sortie de la religion » et de la fin du christianisme. Il voit plutôt une transformation du religieux, même chez les grandes religions:

Le christianisme, comme les autres religions, est engagé dans une profonde métamorphose. Il a déjà montré à travers l'histoire d'étonnantes capacités à s'adapter sans perdre son identité fondamentale: l'événement christique comme pivot de l'histoire humaine. Que le christianisme, et notamment le catholicisme, soit de plus en plus bouleversé dans ses formes, ses organisations, ses expressions liturgiques, sa discipline ecclésiastique, ses coutumes, cela paraît à la fois évident et secondaire (...). Pour survivre, le christianisme continuera de se métamorphoser dans ses formes et saura sans doute intégrer les demandes nouvelles de prise en compte du corps, des émotions et de la sexualité, du réenchancement du monde ou d'intériorisation spirituelle⁵³².

⁵³¹ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 56-57.

⁵³² Frédéric Lenoir. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris, Fayard / Pluriel, 2010, p. 388-389.

Cette transformation du religieux nécessite l'émergence d'une forme d'humilité, soit d'accepter que la posture de l'autre peut être plausible. Par ailleurs, il faut rendre également plausible notre propre foi. Le défi réside dans cet espace non seulement de tolérance mais bien d'acceptation. Jacques Grand'Maison évoque ce défi en ces termes:

Le plus que nous puissions prétendre, c'est la plausibilité de notre foi. Ce qui nous ouvre à la position plausible de ceux qui veulent aller au bout de leur condition humaine sans religion ou sans Dieu. Avec eux nous pouvons faire un sacré bon bout de chemin. Pour cela, il nous faut cesser de penser que nous sommes le seul chemin, la seule vérité. Ce monopole tue la liberté de penser, la nôtre et celle des autres⁵³³.

Le respect fondamental de la différence doit être au cœur de la société au cadre immanent, tant chez la personne qui affirme croire en Dieu que chez celle qui postule l'incroyance. Mais cette apparente dichotomie entre croyance et incroyance est-elle conforme au réel? Il peut être intéressant de poser la question, à l'instar du sociologue Fernand Dumont:

Chrétien, j'ai tâché, autant qu'il m'était possible, de ne dissimuler ni les convictions ni les incertitudes que je mets en cette appartenance. Je me suis refusé à séparer arbitrairement croyance et incroyance. Si la foi est vivante, elle ne se refuse pas au questionnement. On ne croit pas en Dieu, surtout à notre époque, comme on adhère du bout des lèvres à une opinion. Par contre, et j'ai tenu à le marquer au départ, il n'y a pas vraiment telle chose que l'incroyance. D'ordinaire, ceux qui ne sont pas chrétiens, ceux qui ne croient pas en Dieu, ne conçoivent pas leur vie par référence à cette négation ou à cette parenthèse. Par delà la conduite raisonnée de son existence, chacun vit d'une foi en des valeurs qui le dépassent. Il serait odieux que le chrétien prétende monopoliser le terrain toujours en friche de la croyance. C'est pourquoi j'ai placé la foi en l'humanité au début de ce livre⁵³⁴.

Certes, le respect fondamental de la différence suppose l'acceptation de celle-ci, et non seulement une tolérance de façade car le « crêpis » peut éclater à tout moment si le mur n'est point solide; de la solidité que confère la rencontre réelle entre ces différences. Le religieux comme l'humanisme athée sont tous deux conviés à la rencontre, à créer une société où le rêve éveillé des penseurs post-DUDH a pu transformer des sociétés au cadre

⁵³³ Jacques Grand'Maison. *Pour un nouvel humanisme*. Montréal, Fides, 2007, p. 165.

⁵³⁴ Fernand Dumont. *Une foi partagée*. Montréal, Bellarmin, 1996, p. 299.

transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme en une société au cadre immanent et ouvert au pluralisme, à l'égalité entre la femme et l'homme, au respect des gens de races différentes, etc.

CHAPITRE 7: Cadre immanent et coexistence d'*habitus*

Dans le chapitre 6, nous avons démontré que les francophones du Québec ne vivaient plus dans une société au cadre transcendant, uniforme, hiérarchique et autoritaire. Un cadre immanent a émergé des mutations socioreligieuses réalisées depuis 1940. L'Église catholique qui exerçait un certain monopole et un monopole certain sur la vie des gens a dû se résoudre à laisser le flambeau de la culture première (institutions) à l'État. Le passage d'une collectivité d'appartenance à l'éclatement des droits individuels, combinés à l'apparition de récits de la déconstruction de l'ancien *habitus* canadien-français, a été l'occasion de redéfinir les paramètres de la nouvelle société québécoise. Des mutations profondes et irréversibles ont changé son fonctionnement institutionnel tout autant que les dispositions de l'agent dans ses décisions personnelles.

Le dernier chapitre de cette thèse sera l'occasion de cerner les effets de ces mutations sur la possibilité de la personne de choisir de se marier ou non; de comprendre l'avenir du religieux catholique dans un monde sécularisé, au cadre immanent, aux *habitus* divers. Au centre d'une culture première associée aux institutions de base de la vie des gens (citoyenneté, école, santé, etc.), à une époque maintenant révolue, l'Église catholique dépossédée, parfois humiliée, voire oubliée, doit faire émerger de ses blessures, de ses pratiques, une nouvelle vocation au cœur d'une solide culture seconde (imaginaire collectif) afin de retrouver une certaine proximité avec le cœur de la foi des chrétiens, avec son propre texte de base (Bible / Évangile). Autrement, elle se condamnera elle-même à n'être qu'une page du passé au lieu de réinvestir sa place (pas nécessairement de prendre toute la place ...) dans une société pluraliste où vivent aussi des personnes qui adhèrent à la foi catholique. Si le grain ne meurt pas, peut-il faire advenir la vie?

7.1 L'enracinement dans la « culture seconde »

Le christianisme – et particulièrement le catholicisme dans sa réalité québécoise – devra peut-être relever le défi de sortir de la culture première (le travail institutionnel et l'appartenance obligée). Il devra investir la culture seconde – le second degré, le désir, la création d'une plus-value artistique et humaniste. Cette culture seconde a déjà été au cœur de l'expression théologique et religieuse. Elle transpire de réussites inspirées par la religion catholique (et d'autres courants religieux un peu partout sur la planète) dans le cadre d'une recherche de sens, d'identification, de fraternité, de soutien social et de solidarité, de beauté: la symbolisation, l'art religieux, la musique, l'architecture, l'aide aux personnes en difficulté, les rassemblements, etc. Nous ne pouvons passer sous silence l'excellence des œuvres musicales du passé catholique, des symphonies pastorales aux messes chantées en passant par des opéras à caractère religieux.

Malgré le fait que l'on qualifie le passé catholique pré-1960 au Québec de « grande noirceur », d'aucuns peuvent affirmer que des catholiques et l'Église ont également contribué de façon positive à cette histoire particulière, à la culture générale, à la vie sociale, etc. Nous songeons ici à la formidable institution de soutien aux itinérants qu'est l'Accueil Bonneau – fondée en 1877 et ayant été sous la responsabilité de la communauté des Sœurs Grises de Montréal jusqu'à tout récemment⁵³⁵. Pensons également à la contribution artistique majeure d'artistes et de peintres engagés par l'Église catholique au cours des siècles. Évoquons le souvenir de l'un des derniers peintres décorateurs « d'églises », soit Ozias Leduc (1864-1956), homme engagé dans sa communauté, témoin de quelques changements vécus au Québec et sujet de nombreux livres et articles⁵³⁶:

Nous célébrons en 2014 le cent cinquantième anniversaire de la naissance d'Ozias Leduc, l'un des peintres les plus singuliers du Québec. Cet artiste hors du commun vécut presque un siècle – quatre-vingt-dix ans – et fut témoin de

⁵³⁵ Jusqu'en 2010, cette institution magnifique, voire essentielle, était tenue à bouts de bras par plusieurs membres de cette communauté religieuse féminine. Nous étions présents à la cérémonie à l'occasion de laquelle le transfert des pouvoirs a été opéré (août 2010). Source: <http://www.accueilbonneau.com/>

⁵³⁶ Un article à teneur généalogique a été publié à l'occasion du 150^e anniversaire de naissance du peintre: Réal Houde. "Ozias Leduc: aperçu généalogique et réseau familial", dans le *Cahier d'histoire* de la Société d'histoire de Beloeil-Mont-Saint-Hilaire, numéro 106, février 2015, p. 5-20.

plusieurs tendances artistiques, faisant le pont entre la peinture conservatrice de la fin du 19^e siècle et la révolution de l'abstraction des années 1940⁵³⁷.

Dans un ouvrage sur les belles églises du Québec, on écrit ceci, à propos du travail de Leduc dans l'église de Saint-Hilaire (en banlieue de Montréal): « L'attrait principal de cette église réside dans le décor peint par Ozias Leduc, travail entrepris dès 1896. C'est sa première œuvre en tant qu'artiste solo »⁵³⁸.

7.1.1 Le *mea culpa* d'une Église autrefois triomphante

Les réussites de l'Église dans les sphères de la culture seconde et la profondeur de l'engagement croyant au Québec – faits essentiels pour la reconstruction positive de la communauté des croyants au cœur d'une société séculière – ont été gommées par une suite de révélations sur les agissements de personnages douteux associés à l'Église catholique (on pense aux cas de pédophilie; assurément condamnables). Malheureusement, d'une manière poétique, nous affirmons que cet arbre pourri a caché la forêt mais il faut admettre l'existence de cette réalité pour pouvoir accéder de nouveau aux magnifiques spécimens qui composent le territoire de notre histoire. C'est ce vers quoi semblent tendre les autorités de l'Église catholique à propos des pensionnats autochtones du Canada, d'après le contenu de l'article intitulé « Pensionnats autochtones. Des excuses à l'étude, assure le Vatican »⁵³⁹.

Quand on fait une relecture du passé catholique, de l'époque du cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme, nous pouvons affirmer que l'autorité de l'Église a parfois été transformée en autoritarisme d'où ont découlé des comportements déviants.

⁵³⁷ Pierre Lambert. *Ozias Leduc – Le peintre en quête de beauté*. Salaberry-de-Valleyfield, Marcel Broquet. La nouvelle édition, 2013, p. 9.

⁵³⁸ André Croteau. *Les belles églises du Québec. Québec et la vallée du Saint-Laurent*. Saint-Laurent, Trécaré, 1996, p. 154.

⁵³⁹ Gabrielle Duchaine et Joël-Denis Bellavance. « Pensionnats autochtones. Des excuses à l'étude », dans *La Presse+*, édition numérique du 17-12-2015, section Actualités, écran 9. Consultation le 15 mai 2016. Source: http://plus.lapresse.ca/screens/aeafccf9-0632-4063-a327-ae4043116711%7C_0.html

L'abus de pouvoir n'est pas l'apanage de l'Église – d'aucuns peuvent en convenir⁵⁴⁰ – mais, comme cette organisation a exercé le pouvoir sur la majorité des sphères sociales et culturelles au Québec pendant des siècles, il apparaît normal qu'elle doive démontrer de façon claire qu'elle a compris que le pouvoir ne peut s'exercer de façon absolue, autoritaire, abusif. Faire ce *mea culpa* permettra à cette religion de s'inscrire dans une nouvelle dynamique. L'humilité sera-t-elle la planche de salut de cette Église?

7.1.2 Émergence d'un nouveau rapport au religieux

Quand on fait disparaître des pans de la culture de masse, et sa connaissance – de manière rapide comme l'ont vécu les gens entre 1940 et 2001 –, une partie du langage servant à reconnaître les fondements de cette culture disparaissent en même temps. Le sociologue Fernand Dumont critique l'idéologie de la déconstruction en lien avec la modification de l'*habitus*:

Cela se vérifie pour la culture dans son ensemble: le fait d'y appartenir me suggère des attitudes particulières, des prises d'intérêt préalables envers les choses. Cet *a priori* de la culture se traduit dans des pratiques. Nos sciences occidentales se sont développées par la destruction des représentations anciennes d'un cosmos; dans le vide ainsi créé, il leur a été loisible de procéder à l'aménagement de nouveaux contextes⁵⁴¹.

Ce réflexe où l'on fait disparaître des pans de l'histoire sociale et religieuse d'un peuple devient le terreau par lequel la croyance risque de se durcir ou, au mieux, de se transformer. Nous avons été émus par la destruction des statues de Bouddha par les Talibans, en Afghanistan⁵⁴². Mais n'est-ce pas le même genre d'histoire « par soustraction » qu'ont vécu les croyantes et les croyants à l'époque de l'URSS (et des pays satellites dont la Pologne) et de Mao en Chine, sous la forme d'un athéisme

⁵⁴⁰ On peut penser aux récentes révélations d'inconduite sexuelle (2017) dans le monde artistique et autour du pouvoir politique.

⁵⁴¹ Fernand Dumont. *Une foi partagée*. Montréal, Bellarmin, 1996, p. 221-222.

⁵⁴² Olivier Puech. « La destruction des bouddhas de Bamiyan aurait-elle pu être évitée », dans *Le Monde*, édition numérique du 05-10-2004. Source: http://www.lemonde.fr/culture/article/2004/10/05/la-destruction-des-bouddhas-de-bamiyan-aurait-elle-pu-etre-evitee_381844_3246.html

institutionnel? Le même phénomène a été vécu par les autochtones du Canada⁵⁴³ jusqu'à tout récemment, tout comme ailleurs dans le monde à la suite des différentes vagues de colonisation. Dans ce dernier cas, des tentatives de reconnaissance des cultures amérindiennes ont cours depuis quelques années un peu partout dans le monde⁵⁴⁴.

7.1.3 Une culture en processus d'homogénéisation

De nouveaux contextes issus d'une forme d'humanisme exclusif ont plutôt rendu homogène la culture (et les symboles reliés à celle-ci). Avec les médias sociaux, on tente de créer un nouvel *habitus* médiatique mondial. Les vedettes internationales procèdent de cette homogénéisation culturelle comportant des repères simples et communs, au cœur d'un ensemble de gadgets promotionnels liés à un formatage uniforme. On assiste alors à la création d'univers artificiels momentanés, éphémères plutôt qu'à un engagement de fond marqué par la solidarité entre les agents. C'est en ce sens que nous reprenons ici le propos de Pierre Gisel: « Primat du simple fonctionnement, et société gadgétisée. C'est là le revers d'une désinstitutionalisation. Des lieux de vie et des organisations sociales, comme de ce qui les balise (...). Au total, les sociétés contemporaines dites « occidentales » sont traversées d'une homogénéisation de fond »⁵⁴⁵.

En somme, le religieux doit découvrir comment devenir le « sel de la terre » afin de contribuer positivement et humblement à la vie de sociétés particulières, de manière originale et novatrice; contribution à ouvrir l'espace social, à lutter contre les nouvelles « unanimités stériles ». À l'instar d'Emmanuel Mounier en France, Dorothy Day et Peter Maurin ont tenté avec un certain succès de faire naître l'espérance par la concordance entre un discours religieux catholique engagé et des actions concrètes pour le bien-être des citoyens de leur ville – New York – à l'époque de la Dépression de l'entre-deux

⁵⁴³ Nous pensons à la « Loi sur les Indiens » de 1876 qui prônait ouvertement l'assimilation des populations amérindiennes du Canada. Source (texte original): <http://www.uqac.ca/grh/wp-content/uploads/2012/07/LoiIndiens1876Francais.pdf>

⁵⁴⁴ « Les peuples autochtones demandent une reconnaissance formelle de leurs cultures ». Communiqué de presse, version électronique. New York, Organisation des Nations-Unies, 12 mai 2004. Source: <http://www.un.org/press/fr/2004/DH372.doc.htm>

⁵⁴⁵ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 96.

guerres et après le deuxième conflit mondial: « We need houses of hospitality, Peter said, to give to the rich an opportunity to serve the poor »⁵⁴⁶. Il s'agit ici de l'effectivité concrète d'un *habitus* socioreligieux situé dans une dynamique de solidarité. Encore aujourd'hui, on constate la force et la profondeur d'une telle pratique de solidarité.

En acceptant de ne plus être au centre de toutes les institutions du Québec, le religieux et la croyance pourront peut-être jouer des rôles différents, questionnant le cadre immanent lorsqu'il se fermera à la personne, à la pluralité. Le religieux demeure situé en lien avec la transcendance mais la facture catholique de cette pratique a toujours été enracinée dans des cultures, notamment au Québec⁵⁴⁷. Il faudra prendre acte que l'histoire contemporaine est devenue séculière. La personne qui s'identifie comme catholique a toutefois le droit et le devoir de vivre pleinement son originalité, tout comme les personnes qui adoptent d'autres postures. Comme l'explique Gisel: « Valider une pure transcendance n'est ici d'aucun secours »⁵⁴⁸. Peut-être faudrait-il plutôt se concentrer sur le croire – un croire non pas enchanté mais situé dans une expérience, dans une histoire donnée – et situer cette histoire donnée dans un ensemble plus grand de périples et d'aventures racontés. N'est-ce pas le cœur des évangiles? N'est-ce pas ce qui avait alimenté en partie la culture populaire⁵⁴⁹ dans le Québec du 19^e siècle? Ou bien l'imaginaire religieux d'avant 1940 dont la dévotion à sainte Anne, contribuant à la perpétuation de l'imaginaire enchanté dans la population:

La dévotion à sainte Anne était coutumière aux marins: « Dès qu'un navire de France était parvenu, dans sa remontée du Saint-Laurent, à l'endroit d'où on peut apercevoir à l'œil nu l'église de Sainte-Anne », observe Pehr Kalm en 1749, « il tire des coups de canon qui signifient sa joie de n'avoir plus rien à craindre

⁵⁴⁶ Dorothy Day. *Loaves and fishes. The Story of the Catholic Worker Movement*. New York, Harper & Row, 1963, p.28.

⁵⁴⁷ Le « croire » catholique s'est décliné de diverses manières: dans la communauté canadienne-française, chez les Irlandais catholiques, dans la communauté italienne, etc.

⁵⁴⁸ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 133.

⁵⁴⁹ Nous pensons ici à l'imaginaire développé à partir des contes populaires; notamment à la légende de la « Chasse-galerie » ou à d'autres. L'ouvrage suivant regroupe ces légendes populaires: *Les meilleurs contes fantastiques québécois du XIX^e siècle*. Introduction et choix de textes par Aurélien Boivin. Montréal, Fides, 2001, 361 p.

désormais de ce voyage sur le fleuve et d'avoir évité tous les dangers représentés par les nombreux bancs de sable qui s'y trouvent ».⁵⁵⁰

Bien entendu, ce nouveau langage ne pourra être la répétition exacte de l'ancien mais il s'avère intéressant tout de même d'en reconnaître la parenté car « tout changement s'inscrit dans une généalogie complexe qui le sous-tend, et tout présent est lourd de problématiques socioculturelles diverses qu'il convient de déchiffrer si l'on ne veut pas en rester à un niveau de surface »⁵⁵¹.

7.1.4 La différence entre croire et savoir

Confiné dans une culture première, la personne se contente d'un « je dois faire ». Soumise à l'objection scientifique – souvent fort à propos –, la personne peut se situer dans un « je sais ». Mais, comme pour l'amour, l'être humain a besoin également de se situer dans un « je crois ». Sinon, il se contente de vivre comme une fourmi, d'espérer mourir dans la dignité sans trop de souffrances. C'est ce défi qu'identifie Pierre Gisel en ces mots:

Dans notre société contemporaine, toute mise en place différenciée de ce qu'on peut entendre par croire et par savoir paraît en panne (...). Traditionnellement, dans notre histoire, le croire n'est en principe pas le savoir: la posture du sujet engagée dans un « je crois » n'est pas la même que celle engagée dans un « je sais », parce que le type de rapport à l'objet diffère. Il y va non d'une diversité de champs ou d'objets, mais d'une diversification d'instance, liée à une diversité d'ordres de rationalité et de régulation⁵⁵².

Cette distinction s'avère importante à notre époque médiatique où l'on mêle souvent tout en tout. Il n'y a pas de contradiction fondamentale entre le fait de « savoir » et celui de « croire ». Les deux termes renvoient à des univers différents. Nous pouvons constater à la fois que $2 + 2 = 4$ et qu'il existe des nombres infinis (Pi). Un scientifique pur et dur

⁵⁵⁰ Pierre Berthiaume et Émile Lizé. *Foi et légendes. La peinture votive au Québec (1666-1945)*. Montréal, VLB, 1991, p. 37.

⁵⁵¹ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 231.

⁵⁵² Ibid., p. 221.

pourrait y voir la preuve de son incroyance alors que le scientifique croyant pourrait y trouver un argument pour conforter sa foi en un Dieu infini. Également, il n'y a pas de contradiction entre accepter la valeur des récits bibliques – dans ses différentes formes littéraires et symboliques – et accepter la théorie de l'évolution de Darwin. On a souvent opposé le christianisme à Darwin à cause de la variante américaine de ce christianisme associée au « créationnisme ». Mais il est utile de rappeler que le crédo de l'Église catholique – partagé par les grandes Églises chrétiennes – renferme plutôt une critique du « créationnisme » lorsqu'on lit la phrase suivante à propos de Jésus: « engendré non pas créé, de même nature que le Père ». Bien sûr, l'affirmation associée à la nature de Jésus demeure un acte de foi mais, tout de même, le journaliste qui opposerait le christianisme à la science en serait quitte pour un blâme par manque de recherche.

Certes, on a souvent opposé ces deux façons d'aborder le monde et l'univers (savoir et croire) car, d'une part, le monde du religieux avait avantage à associer ces deux imaginaires pour maintenir son pouvoir dans un contexte transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme et, d'autre part, le monde scientifique procède maintenant de la même manière – soit entremêler ces deux univers – pour discréditer le religieux et asseoir son autorité dans un contexte séculier et immanent. Dans les deux cas, on assiste à la réduction des possibles du croire. Toutefois, on constate aussi que le discours scientifique ne semble pas avoir rempli ses promesses, en sa qualité d'hyperbien moderne. Le désenchantement se transforme en réenchantement, mais sous diverses formes. C'est ainsi que Jean-Philippe Doucet présente la situation:

Paradoxalement, ce que nous entendons ici par « réenchantement du monde » confirme l'hypothèse de Marcel Gauchet selon laquelle nous vivons dans un monde désenchanté ou sorti de la religion. En effet, le réenchantement du monde que nous évoquons ici est rendu possible en vertu de l'espace laissé vacant par le retrait de l'Église de l'organisation de la société et par la prise de distance des individus par rapport à l'influence de la religion traditionnelle. La culture technique et scientifique, malgré toutes ses promesses, ne suffit pas à elle seule pour combler cet espace. Il y a ainsi un vide à exploiter que les artisans de la culture de masse ont très bien saisi⁵⁵³.

⁵⁵³ Jean-Philippe Doucet. « Le Québec, sorti de la religion », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 212.

Il faudra donc procéder à une forme d'explosion symbolique des imaginaires – car la science propose également une telle posture – afin de faire coexister de manière pacifique ces deux univers. Bref, on peut tout à la fois être scientifique et croire en Dieu. De nombreux scientifiques sont également croyants. Proposer l'antinomie entre ces deux univers, c'est se fermer à la richesse de l'un et de l'autre.

7.2 Les formes de la sécularité d'après Taylor.

Prenons maintenant acte du réel contemporain. Le Québec de 2018 est une société sécularisée, au cadre immanent, mais dont l'attachement au religieux peut être compris dans un rapport non résolu au passé. Nous comprenons – à la lumière des divers documents statistiques présentés dans ce document – que la référence quotidienne au Dieu des chrétiens, version catholique, n'est plus au centre de l'agir des francophones, bien qu'il faille reconnaître une certaine appartenance filiale, voire « généalogique », au fait religieux. L'*habitus* socioreligieux a été modifié, retourné. Les mutations ont eu lieu. Nous en avons fait la démonstration. Des défis pointent à l'horizon.

Bien que plus de la moitié des couples ne se marient pas, on constate une certaine stabilisation des effets de l'institution du mariage. L'effectivité concrète de l'*habitus* chez les personnes apparaît de différents ordres. Alors que d'aucuns auraient cru à la mort du mariage catholique, d'une telle institution multiséculaire en terre québécoise, on assiste plutôt à sa transformation et à la pérennisation de son statut. C'est ainsi qu'il nous apparaît important d'affirmer que des mutations socioreligieuses chez les francophones du Québec depuis 1940 ont été consommées mais que demeure un « dépôt calcaire » religieux tenace dans l'imaginaire et la pratique des gens. L'Église catholique semble avoir pris acte des changements opérés. Elle a modifié sa théologie du mariage et sa pratique en conséquence.

Cependant, comment tenir compte de la réalité séculière dans la reconstruction d'un État qui doit composer avec la venue d'immigrants de toutes contrées – immigrants situés

dans des contextes religieux divers, donc se référant à des *habitus* diversifiés – tout en respectant les fondements du cadre immanent développés depuis 1940 sur des valeurs d'égalité entre les sexes, d'égalité sociale, de respect de la liberté de la personne et de la sécularisation des institutions communes? Quel sera l'espace laissé au religieux dans une telle société sécularisée? C'est en ce sens que nous tenons à reprendre les catégories exprimées par le philosophe Charles Taylor dans ce qu'il nomme les trois formes de la sécularité⁵⁵⁴, et que nous devrions comprendre le défi posé par Taylor lorsqu'il formulait la question suivante: « Comment devrions-nous vivre? »⁵⁵⁵. C'est le même défi qu'il a jadis lancé alors qu'il co-présidait la « Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles », communément nommée la « Commission Bouchard-Taylor », dont le propos suivant est tiré: « Quant à la laïcité, affirmée ou réclamée par tous, elle s'avère très controversée dès qu'on essaie de préciser les termes du régime souhaité »⁵⁵⁶. Bref, le vivre-ensemble dans une société qui s'est rapidement sécularisée, au cadre immanent, ne semble pas être une sinécure.

7.2.1 Le retrait du religieux de la sphère publique

Un cheval de bataille des tenants de la laïcité pure et dure – tant au Québec qu'en France (parenté historique oblige) – va dans le sens de la disparition de toute référence au religieux de la sphère publique⁵⁵⁷. La question s'est déjà posée quant aux noms des municipalités du Québec, à forte teneur religieuse⁵⁵⁸. Il s'agit d'une forme de sécularité qui découle de la posture suivante partagée par certains groupes et personnes. D'abord, le Québec est apparemment « sorti de la religion » donc, les signes religieux doivent

⁵⁵⁴ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 724 et suivantes.

⁵⁵⁵ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 2003, p. 79.

⁵⁵⁶ Gérard Bouchard et Charles Taylor. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport abrégé*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec, Gouvernement du Québec, 2008, p. 5.

⁵⁵⁷ Jean-François Chemain. « Laïcité: va-t-on supprimer tous les signes chrétiens du paysage public? », dans *Le Figaro.fr*, édition numérique du 28 mars 2014. Consultation le 8 mai 2016. Source: <http://www.lefigaro.fr/vox/histoire/2014/03/28/31005-20140328ARTFIG00401-laicite-va-t-on-supprimer-tous-les-signes-chretiens-du-paysage-public.php>. Jean-François Chemain est diplômé de l'IEP de Paris, diplômé de Droit international, agrégé et docteur en Histoire.

⁵⁵⁸ Jean Hétu. « Libre opinion – Les municipalités ne savent pas à quel saint se vouer », dans *Le Devoir.com*, édition numérique du 14 novembre 2013. Consultation le 8 mai 2016. Source: <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392633/les-municipalites-ne-savent-plus-a-quel-saint-se-vouer>. Monsieur Hétu est professeur de droit municipal à la Faculté de droit de l'Université de Montréal.

disparaître de l'espace public. Ensuite, l'Église catholique n'a plus à être associée aux institutions civiles donc, il faut faire disparaître l'effet religieux des institutions publiques. Enfin, l'espace public doit être neutre et la religion « neutralisée » donc, il faut reléguer la religion et ses signes à la vie privée – ce qui est en contradiction avec le phénomène religieux, notamment avec le caractère public du mariage religieux.

Cette première forme de la sécularité procède d'une « histoire par soustraction »⁵⁵⁹. Autrement dit, avec humour, il faut faire disparaître « ce saint que je ne saurais voir ». Il s'agit clairement d'une forme abusive d'hyperbien exclusif tout autant dommageable que la forme religieuse aigüe qui préexistait auparavant alors que l'on affirmait, à une autre époque, « hors de l'Église, point de Salut ». L'attitude liée à cette forme de la sécularité n'est pas sans lien avec la tentative inverse à autoriser et à valoriser toutes formes du religieux dans l'espace public – philosophie apparentée au multiculturalisme canadien. Charles Taylor explique ces deux approches:

Deux stratégies extrêmes permettent d'esquiver tout dilemme potentiel. La première consiste à pousser jusqu'au bout la logique, et à refuser toute créance aux biens qui font obstacle à l'hyperbien. C'est la position que le Socrate de Platon adopte, semble-t-il, dans *La République* où, au nom de l'harmonie sociale, les satisfactions normales de la vie familiale et de la propriété sont refusées aux gardiens. Appelons-la la position « révisionniste » sans compromis. Aristote propose une stratégie tout opposée. Elle consiste à affirmer la valeur de tous les biens⁵⁶⁰.

C'est ici que repose le cœur d'un débat de fond qui a cours au Québec depuis plus d'une décennie. Certains aimeraient imposer une laïcité restrictive à la fois aux nouveaux arrivants – situés dans des religions et des philosophies diverses (Islam, Bouddhisme, Judaïsme, etc.), dont l'existence renvoie à des cadres transcendants et immanents divers – et aussi aux « vieux catholiques » que l'on peut caricaturer dans des médias sous la forme d'arriérés, fermés à la diversité et au progrès. Dans ce cas précis, on réduit la personne à un simple rôle de citoyen géographique, sans histoire, sans réflexion personnelle et sans

⁵⁵⁹ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 952.

⁵⁶⁰ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 2003, p. 95-96.

appartenance préalable. Ce qui s'avère réducteur, bien entendu. Nous caricaturons à peine. Mathieu Bock-Côté évoque ainsi le nécessaire équilibre à trouver: « Le contrat sans l'héritage est déréalisant. L'héritage sans le contrat est étouffant »⁵⁶¹. L'Église, associée indirectement à ce débat, n'a pas développé une position qui a marqué la mémoire récente. Loin s'en faut. Plusieurs croyantes et croyants ont pu se détourner de cette Église qui ne prenait pas la parole, qui ne se défendait pas dans l'espace public. Peut-être était-ce la meilleure position à adopter? Peut-être pas. Georges Leroux évoque le silence et l'inconfort de l'Église dans ce contexte:

Notre interprétation de la modernité est, en effet, encore captive du geste radical du *Refus global*, un geste nietzschéen, dont nous ne mesurons pas entièrement la portée. Mais ce geste en cache un autre, et qui s'annonce dans la mutation du catholicisme social et dans une mémoire dépolitisée. Cette mutation demeure, depuis l'enfouissement de la pensée de Fernand Dumont – et j'emploie ce mot avec force, pour tenter de dire son occultation religieuse autant que politique –, confinée à la sphère obscure d'une Église repliée, qui ne retrouve plus l'accès à la prophétie⁵⁶².

L'Église catholique aurait pu et pourrait développer une parole, elle qui bénéficie d'une expérience internationale et transnationale hors normes, confrontée dans plusieurs pays à des formes beaucoup plus violentes de vexations. Pour l'heure, notons ce silence depuis la déconfessionnalisation du système scolaire québécois⁵⁶³. Par ailleurs, d'autres personnes et groupes valorisent la non-intervention extrême en matière d'accommodements afin de créer une société pluraliste, éclatée, multiculturelle. Ce faisant, on nie l'expérience et la vie de la personne humaine enracinée de longue date dans cette société – au cœur d'une histoire parfois séculaire. On ne veut pas qu'elle puisse avoir le droit d'exprimer son lien historique, qui plus est en référence à une

⁵⁶¹ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 318.

⁵⁶² Georges Leroux. « Religion, communauté et mémoire. Une relecture de Hegel et de Charles Taylor », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 407.

⁵⁶³ Cette déconfessionnalisation du système scolaire a été consommée à partir de l'année 2001, notamment par la création du « Service d'animation spirituelle et d'engagement communautaire » (SASEC). Le cadre ministériel régissant ce service non-confessionnel a été publié en 2005 par le Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport (MELS) sous le titre suivant: *Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde. L'animation spirituelle et l'engagement communautaire: un service éducatif complémentaire*. Cadre ministériel. Québec, Gouvernement du Québec, 2005, 43 pages.

religion. On valorise plutôt la différence de l'autre au détriment des éléments rassembleurs qui pourraient permettre la reconnaissance mutuelle des traditions héritées⁵⁶⁴. Pour illustrer cette position, nous trouvons intéressant de rappeler la posture de Nietzsche:

S'accommoder des hommes comme ils viennent, tenir table ouverte dans son cœur, voilà qui est libéral, mais qui n'est que libéral. On distingue les cœurs qui sont capables d'une hospitalité supérieure au grand nombre de leurs fenêtres dont les rideaux sont tirés et les volets clos. Ils gardent vides leurs meilleures chambres. Pourquoi donc? Parce qu'ils attendent des hôtes dont il ne suffit pas de s'accommoder⁵⁶⁵.

Dans les deux cas, le résultat est le même, soit la négation de ce qui fait l'originalité de la personne, de son engagement dans une société donnée. Soit on nie une partie d'elle – son lien de foi avec une transcendance –, soit on relativise l'importance de ce lien de foi en la rendant inopérante dans un univers sur-sécularisé. Dans les deux cas, il s'agit d'hyperbiens qui engendreraient des frustrations fondamentales qui pourraient mener à des conflits – ce que Taylor admet d'emblée dans ce rappel de la manière dont il semble définir l'hyperbien:

Les hyperbiens sont généralement sources de conflit. Les hyperbiens les plus importants, ceux auxquels on adhère le plus fermement dans notre civilisation, résultent du remplacement historique de conceptions antérieures, moins adéquates, analogue au remplacement critique de la science prémoderne par la science moderne (...). Ceux qui embrassent les hyperbiens les considèrent comme une étape vers une conscience morale supérieure⁵⁶⁶.

Dans le cadre d'une société qui est passée rapidement – en moins de deux générations – d'un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme à un cadre immanent, ce serait dommage et dommageable d'adopter une posture tout à la fois fermée et uniforme quant à la façon d'aborder le religieux dans l'espace public. On entrerait ainsi dans une dynamique de balancier entre deux positions extrêmes et on assisterait à une polarisation des positions, soit en faveur d'une laïcité pure et dure, fermée, soit au contraire à un

⁵⁶⁴ La contestation du cours ECR (Éthique et culture religieuse) reflète bien le questionnement proposé.

⁵⁶⁵ Friedrich Nietzsche. *Crépuscule des idoles*. Paris, Gallimard (traduction française), 1974, p. 73.

⁵⁶⁶ Charles Taylor. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 2003, p. 94.

durcissement du religieux à l'intérieur de la société civile. Mathieu Bock-Côté propose ce défi: « La communauté politique ne saurait durablement exister sans une mémoire forte, ancrant les hommes dans le sentiment d'un monde partagé, et alimentant de mille manières leur désir de persévérer dans leur être historique »⁵⁶⁷.

Cette première forme de la sécularité – ancrée dans une rupture totale avec le passé, dans une forme de non reconnaissance de l'histoire – ne peut qu'apporter pleurs et grincements de dents. Il s'agit d'un cul-de-sac. Malheureusement, à l'instar de Taylor, nous croyons aussi que « l'histoire par soustraction, aussi insuffisante soit-elle, est profondément ancrée dans la conscience humaniste moderne »⁵⁶⁸. Cet *habitus* politique et culturel procède d'une forme de « gréganisme » chez les élites politique, économique et médiatique, tout autant que dans une certaine frange de la population. Les récents débats identitaires dans le monde montrent la validité d'une telle interprétation du réel⁵⁶⁹.

7.2.2 Le déclin de la pratique religieuse

La deuxième forme de la sécularité proposée par Charles Taylor est en lien direct avec le sujet de cette thèse. Nous avons vu que le rapport au mariage a basculé entre une époque où il était inconcevable de ne pas se marier à l'église (*grosso modo* avant 1940 chez les francophones du Québec) et une époque où plusieurs formes d'unions s'offrent aux couples. Nous pouvons convenir du déclin d'une certaine pratique religieuse mais il faut tout de même faire attention en ce qui a trait à la croyance. Bien sûr, on ne réfère plus à Dieu dans toutes les sphères d'activités comme c'était le cas auparavant mais cela ne signifie pas qu'il y ait perte au niveau de la croyance. Charles Taylor trouve qu'interpréter le déclin de la croyance peut poser problème:

Il existe de fait deux objections principales. On conçoit généralement la « sécularisation » comme une forme de déclin de la religion. On peut donc se demander si, à notre époque, la religion a véritablement cédé tant de terrain qu'il y paraît. Ou bien, en considérant qu'elle n'occupe pas une place essentielle, on peut

⁵⁶⁷ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 268.

⁵⁶⁸ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 974.

⁵⁶⁹ Songeons ici aux résultats des récentes élections américaines (2016).

se demander si cela a jamais été le cas. En d'autres termes, l'on peut remettre en question notre représentation d'un âge d'or de la religion, d'un âge « de la foi » – peut-être les choses n'étaient-elles pas si différentes, malgré les apparences de changement. Ces deux arguments touchent à des questions d'interprétation. Qu'est-ce que la religion?⁵⁷⁰

Cette proposition nous apparaît intéressante et donne du poids aux considérations déjà exprimées dans cette thèse. Auparavant, devant l'obligation, par exemple, de se marier à l'église, était-ce vraiment un choix pour les couples? Ce choix était-il mû par un réel désir de faire vie commune ou bien n'était-il pas simplement le chemin obligé pour fonder une famille? Dans ce cas, le changement d'allégeance devient mineur car pour certains, le mariage aurait tout aussi pu être un non-mariage, une cohabitation. Pour d'autres, l'aspect enchanté et identitaire de cette institution revêtait une certaine valeur comme pour des couples qui choisissent de se marier en 2016. C'est ici que se trouve l'importance de la question de l'effectivité concrète des choix faits par les agents en fonction de l'*habitus* socioreligieux ambiant. Les caractéristiques des dispositions de l'agent à faire un choix dépendent donc des valeurs et des convictions enracinées chez les protagonistes. La question du consentement devient ainsi importante.

Une autre dimension du déclin de la croyance et de la pratique ne résiderait-elle pas dans une forme d'individualisation et de morcellement du rapport à la transcendance? Alors que dans le Québec pré-Deuxième Guerre mondiale, le cadre transcendant organisait la croyance autour des fêtes religieuses et de leurs dimensions enchantées propres; en lien aussi avec les moments « clés » de la vie (naissance, union, décès), la pratique religieuse et la croyance trouvaient un moule où se fondre. Qu'en est-il maintenant? La dimension culturelle du religieux a-t-elle pris le relais de la pratique culturelle? Par exemple, l'extraordinaire popularité de l'Oratoire Saint-Joseph situé sur le Mont-Royal durant la première moitié du 20^e siècle (popularité qui a fléchi mais qui se maintient tout de même; l'endroit étant fréquenté par nombre de croyantes, de croyants, de pèlerins et de touristes) – notamment durant la crise économique de la décennie 1930-1940 –, démontre la réalité du cadre transcendant, enchanté qui avait cours jadis.

⁵⁷⁰ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 730-731.

À notre époque, on a tendance à qualifier de « tourisme religieux » la popularité d'un tel lieu catholique. Selon le recteur de l'endroit: « La basilique du chemin Côte-des-Neiges a vu sa popularité grandir auprès des visiteurs de l'extérieur de Montréal, en raison de l'engouement pour le tourisme religieux, croit son recteur »⁵⁷¹. Mais, est-ce réellement le cas pour toutes et tous? Nous pouvons appréhender un certain rapport à la transcendance dans cet engouement « touristique ». Toutefois, serait-ce une forme de pratique individualisée de la religion, sans formatage collectif? Nous pensons plutôt qu'il s'agit de la pointe visible d'un iceberg.

Par ailleurs, on constate que l'enchantement de la cérémonie nuptiale – la robe, le décorum associé à la cérémonie, le choix du lieu et de l'ambiance, etc. – demeure important pour plusieurs, même en situation de mariage civil. On morcelle ainsi le cérémonial religieux traditionnel pour n'en prendre qu'une partie, celle qui fait notre affaire. Une chercheure a étudié cette question pour la région de Saint-Jean-sur-Richelieu, à la fin des années 1990. Voici un aperçu partiel de ses travaux:

Au Québec, jusqu'à la fin des années 1960, l'Église détient seule le pouvoir de légitimer la formation du couple, mais, depuis 1968, l'État définit les règles de la formation et de la dissolution de l'union civile. Malgré le déclin accéléré de la pratique religieuse et le recul du mariage, la cérémonie du mariage est encore célébrée, à la fin du 20^e siècle, dans l'éclat des toilettes, des décorations et de la musique, sous la lumière des appareils photos et vidéos. Pourquoi des jeunes qui ont abandonné la pratique religieuse adhèrent-ils à un rituel du mariage religieux et fastueux?⁵⁷²

La multiplication des groupes religieux, des façons de souligner les naissances, les mariages et les décès semblent être des symptômes d'un déplacement du religieux, d'un éclatement communautariste plutôt qu'une perte de lien face à la transcendance. C'est avec cette posture de l'individualisation et du morcellement de la croyance et de la

⁵⁷¹ André Dubuc. « Oratoire Saint-Joseph: 80 millions de travaux d'ici 2017 », dans *La Presse.ca*, Cahier « Économie ». Édition numérique du 4 mars 2013. Consultation le 8 mai 2016.

Source: <http://affaires.lapresse.ca/economie/quebec/201303/04/01-4627479-oratoire-saint-joseph-80-millions-de-travaux-dici-2017.php>

⁵⁷² Martine Tremblay. « Cérémonies de mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XX^e siècle: le faste et le sacré », dans *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 67 (2001), p. 94.

pratique religieuse que nous pouvons lire cet extrait du livre de Taylor: « Mais si vous incluez un ensemble de croyances spirituelles et semi-spirituelles, ou si vous brassez encore plus large et définissez la religion de quelqu'un comme la forme que prend sa quête d'absolu, alors on peut affirmer que la religion est aussi présente qu'auparavant »⁵⁷³. Il rappelle également le lien qui semble unir les deux dernières formes de la sécularité:

En particulier, la relation entre la sécularité 3 et la sécularité 2 sera nécessairement étroite. Ce n'est pas parce que ces changements sont identiques ou doivent nécessairement aller de pair. Mais le changement qui m'intéresse implique, entre autres choses, le développement d'une alternative humaniste. C'est une précondition pour l'accroissement de l'incroyance, qui contribue souvent au déclin de la pratique. Rien ne rend ces conséquences inéluctables, mais elles ne peuvent se produire sans la pluralisation préalable des options⁵⁷⁴.

7.2.3 Les conditions de la croyance

Alors que le mariage catholique avait pour fonction principale la procréation dans le cadre légal de l'Église catholique et du pouvoir civil québécois avant 1968, la définition ultérieure du mariage a été profondément modifiée pour tenir compte de l'égalité entre les époux. Pouvons-nous affirmer qu'il s'agisse d'un changement profond dans les conditions de la croyance? L'étude du mariage devient une belle occasion d'approfondir notre regard sur la troisième forme de la sécularité annoncée par Charles Taylor. Si l'Église avait maintenu sa définition du mariage – l'inégalité fondamentale entre les époux, de même que l'emphase sur la finalité première de l'union associée à la fécondité –, le clivage entre la réalité catholique et la société québécoise aurait probablement été abyssal. Nous avons déjà convenu que la révolution des années 1960 a été tranquille du fait de la collaboration de l'Église catholique aux changements réalisés. Cet éclatement de la définition du mariage est abordé comme un fait positif par Louis Bonnet:

La doctrine de la hiérarchie des fins du mariage et de ses conséquences sur l'essence du mariage et sur la conception juridique de la communauté de vie

⁵⁷³ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 731.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 724.

conjugale paraissait tellement immuable, non seulement par la place officielle que lui donnait le Code de 1917 mais aussi par des interventions postérieures du Magistère, qu'on peut se demander comment le concile a pu en provoquer l'éclatement. L'Église se déjouait-elle? Certainement pas, mais elle remettait au jour des richesses cachées de sa doctrine, à la manière du scribe de l'Évangile « semblable à un maître de maison qui sort de son trésor du neuf comme du vieux » (Mt 13, 52)⁵⁷⁵.

Un nouvel humanisme catholique transparaît de la définition du mariage catholique post-concile Vatican II. Cet humanisme catholique reprend ainsi à son compte l'ouverture existentielle première qui transparaît dans les évangiles, notamment lorsque Jésus transgresse ainsi certaines pratiques culturelle, sociale, politique et religieuse en s'adressant à la samaritaine⁵⁷⁶. N'est-ce pas à une forme de liberté que le personnage central du christianisme nous convie? Lors de son discours aux jeunes du Québec en septembre 1984, le Pape Jean-Paul II s'était adressé à la foule avec les mots suivants: « N'ayez pas peur »⁵⁷⁷. Quand nous transposons cet appel au mariage, n'y a-t-il pas un défi lancé aux couples à ne pas avoir peur de s'engager, d'envisager une relation à long terme? N'est-ce pas ici que pourrait résider la force de la proposition chrétienne du mariage? En cette ère d'immédiateté, du « jeter après usage », n'est-ce pas un message puissant que d'espérer vivre une union heureuse durant toute sa vie? Bien évidemment, cela n'est pas l'apanage du monde religieux. Des non-mariages peuvent durer toute une vie sur des bases immanentes. Nous en convenons. Précisons que ce nouvel humanisme pourrait être partagé par les personnes de bonne volonté.

Mais nous pouvons également convenir de la valeur de la transformation d'une institution catholique d'abord basée sur la procréation – où la vie sexuelle était confinée à être un remède à la concupiscence – vers une institution où l'amour entre les époux devient la pierre angulaire de la création de la famille. Il y a là une preuve incontestable de la

⁵⁷⁵ Louis Bonnet. *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution. Du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 11.

⁵⁷⁶ Jean 4, 5-30 dans *La nouvelle traduction de la Bible*. Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2001, p. 2381-2382.

⁵⁷⁷ Plusieurs milliers de jeunes étaient présents au Stade olympique de Montréal à l'occasion de sa venue au Québec.

participation favorable de cette institution aux déplacements vécus en Occident, notamment au Québec, depuis quelques décennies. De mutations socioreligieuses subies, on pourrait passer aux mutations assumées et en tirer des leçons ouvrant de nouvelles perspectives. De plus, l'État, maintenant garante de la dimension administrative des moments forts de la vie – dont l'union entre les personnes – a démontré clairement qu'elle avait pris le relais par la pérennisation des archives et de la mémoire au lieu d'adopter une attitude de déconstruction du passé. Certes, le nouvel humanisme catholique doit se développer au contact des autres formes d'humanisme, qu'elles soient religieuses ou non. C'est ainsi que le sociologue Jacques Grand'Maison aborde ce défi:

D'où une conception du christianisme non plus comme la référence suprême de la condition humaine, mais comme une médiation parmi d'autres, laïques ou religieuses. Qui dit médiation dit posture du tiers, avec une foi en un Dieu qui se veut un tiers libérateur dans nos rapports humains. De son Royaume transcendant nous ne connaissons que son immanence humaine⁵⁷⁸.

À ce nouvel humanisme catholique doit correspondre l'émergence d'un nouvel humanisme athée, ouvert à la possibilité à la fois du non-religieux et du religieux. Nous l'espérons. Si nous posons la possibilité de l'existence de Dieu – objet de foi –, il faut également accepter la possibilité de l'absence de Dieu – objet de foi ou de « non foi ». Cet humanisme athée ouvert doit être soutenu car, autrement, le réflexe premier – soit l'humanisme exclusif – pourrait advenir en force et travailler à faire disparaître le religieux, à favoriser la fermeture à la transcendance, à encourager le rejet de « l'autre » croyant. L'auteur Mircea Eliade expose les bases d'un tel humanisme exclusif, fermé:

Les autres grandes cultures du passé ont connu, elles aussi, des hommes areligieux (...). Mais c'est seulement dans les sociétés occidentales modernes que l'homme areligieux s'est pleinement épanoui. L'homme moderne areligieux assume une nouvelle situation existentielle: il se reconnaît uniquement sujet et agent de l'Histoire, et il refuse tout appel à la transcendance. Autrement dit, il n'accepte aucun modèle d'humanité en dehors de la condition humaine, telle qu'elle se laisse déchiffrer dans les diverses situations historiques. L'homme se fait lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde. Le sacré est l'obstacle par excellence devant la liberté. Il ne deviendra lui-même qu'au moment où il sera radicalement

⁵⁷⁸ Jacques Grand'Maison. *Pour un nouvel humanisme*. Montréal, Fides, 2007, p. 165.

démystifié. Il ne sera vraiment libre qu'au moment où il aura tué le dernier dieu⁵⁷⁹.

Bien sûr, une telle attitude s'apparente à la promotion d'un hyperbien exclusif. Le 20^e siècle nous a montré que les philosophies et les religions qui proposaient de tels hyperbiens exclusifs et discriminatoires ont mené l'humanité au bord du précipice. Pour s'en convaincre, il suffit de relire ce passage de l'avant-propos du « Journal d'Anne Frank », célèbre victime de l'idéologie nazie durant la Deuxième Guerre mondiale, et qui a cru important d'écrire ses mémoires durant ses dernières et courtes années de vie:

Anne Frank a tenu son journal du 12 juin 1942 au 1^{er} août 1944. Jusqu'au printemps de 1944, elle écrivit ses lettres pour elle seule, jusqu'au moment où elle entendit, à la radio de Londres, le ministre de l'Éducation du gouvernement néerlandais en exil dire qu'après la guerre il faudrait rassembler et publier tout ce qui avait trait aux souffrances du peuple néerlandais pendant l'occupation allemande. Il citait à titre d'exemple, entre autres, les journaux intimes. Frappée par ce discours, Anne Frank décida de publier un livre après la guerre, son journal devant servir de base⁵⁸⁰.

Un humanisme ouvert et inclusif n'est pas un objectif à atteindre mais plutôt le chemin du quotidien que nous pourrions emprunter pour vivre pleinement notre immanence commune. Il devient ainsi un *habitus* socioreligieux souhaité et souhaitable. Pour le chrétien – toutes allégeances religieuses confondues –, n'est-ce pas la réalisation à la fois du Jésus « fils de Dieu » et du Jésus « fils de l'homme »? Pour l'areligieux, n'est-ce pas une main tendue à reconnaître la valeur de l'ici-maintenant? Le théologien Pierre Gisel nous parle de ce défi à relever, et dont l'humanité toute entière pourra bénéficier, non dans des temps ultimes, mais dès maintenant:

Ce sera en même temps l'occasion d'illustrer et de confirmer ce qu'on a dit de l'excès, de l'asymétrie ou du décalage lié au motif de la transcendance, non un « plus », ni une altérité située ailleurs et à laquelle s'ouvrir, mais une transcendance liée à un travail au cœur du monde, un travail du monde même⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ Mircea Eliade. *Le sacré et le profane*. Collection Idées. Paris, Gallimard, 1965, p. 172.

⁵⁸⁰ Anne Frank. *Le Journal d'Anne Frank*. Texte établi par Otto H. Frank et Mirjam Pressler. Paris, Calmann-Lévy, 1992, 2001, p. 5.

⁵⁸¹ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 172.

La possibilité de l'émergence d'un tel humanisme avait été abordée par Emmanuel Mounier sous la forme de « personnalismes » mais à la condition de respecter l'identité des parties et non de viser à une nouvelle uniformité ou/et à une identité « molle »:

Un personnalisme chrétien et un personnalisme agnostique, par exemple, diffèrent jusque dans leur structure intime. Ils ne gagneraient rien à se chercher des voies moyennes. Cependant, ils se recoupent sur certains domaines de pensée, sur certaines affirmations fondamentales et sur certaines conduites pratiques, de l'ordre individuel ou de l'ordre collectif: c'est assez pour donner sa raison d'être à un nom collectif⁵⁸².

7.3 Union civile et mariage: des paradoxes

Après avoir établi une généalogie de l'*habitus* socioreligieux canadien-français entre 1640 et 1940, et la « déconstruction » de la dimension religieuse de ce même *habitus* pour le transformer en une autre forme (ou d'autres formes) entre 1940 et 2001, il peut être maintenant utile de faire le portrait de la pratique du mariage depuis 2001 comme exemple des mutations socioreligieuses réalisées. Pour établir l'état de la situation, il convient de tracer un portrait comparatif entre le mariage catholique et le mariage civil. Ce portrait nous permettra de situer les points de convergence et de divergence quant à la définition et la portée de la relation entre les époux. L'union libre n'entre pas dans cet effort de comparaison car, par définition, aucun acte officiel et public n'officialise la relation. Par contre, il est intéressant de rappeler que le non mariage s'est répandu au Québec depuis le tournant des années 1970 au point de devenir majoritaire en 2015.

Depuis qu'on a consacré l'égalité femmes-hommes dans la définition du mariage au tournant de la décennie 1960-1970, on constate une baisse du nombre d'unions officiellement consacrées (mariage) au Québec. Nous constatons le caractère paradoxal d'une telle réalité, compte-tenu que le mariage religieux catholique et le mariage civil ont répondu aux griefs passés en accordant la pleine égalité légale en mariage. Assistons-

⁵⁸² Emmanuel Mounier. *Le personnalisme*. Collection: Que sais-je? Numéro 395. Paris, Les Presses universitaires de France, 7^e édition, 1961. Première édition, 1949, p. 8-9.

nous à une forme d'ignorance de la loi? N'allons pas sur ce terrain ... La possibilité de mettre plus facilement fin à l'union si le lien institutionnel n'est pas existant a-t-elle une influence sur la décision de ne pas se marier? Cette dernière question peut être une avenue envisageable mais ce n'est pas le but de cette thèse d'en démontrer la valeur de façon exhaustive. Aux fins de notre discussion – bien que l'échantillon concerne le Canada entier –, voici une statistique intéressante tirée de l'Annuaire du Canada 2011⁵⁸³:

Les couples en union libre sont plus enclins à se séparer. Environ la moitié des 2 millions de Canadiens qui ont vécu une rupture entre 2001 et 2006 ont mis fin à un mariage, tandis que l'autre moitié ont mis fin à une union libre, et ce, même si les couples vivant en union libre étaient beaucoup moins nombreux en 2001. Les couples qui étaient en union libre avaient vécu ensemble en moyenne 4,3 ans, tandis que les personnes mariées avaient vécu ensemble en moyenne 14,3 ans.

L'union libre semble être le signe d'un refus des institutions, d'un non-engagement à long terme, d'une forme de basculement tout à la fois social et religieux. Le rapport des québécoises et des québécois au mariage a été modifié du tout au tout entre 1940 et notre époque. Le mariage allait de soi mais il ne le va plus. Une autre étude a été commentée dans les médias en 2014. Le Québec serait la province championne quant au nombre d'unions libres et son effet sur la durée de la relation de couple:

Les conjoints de fait ont moins tendance à se séparer au Québec qu'ailleurs au Canada, selon une nouvelle étude. Mais comme le mariage est beaucoup plus populaire dans le reste du Canada et qu'il exerce un puissant effet protecteur contre les séparations, les couples québécois sont, au bout du compte, moins stables en général. «La proportion d'unions libres qui subsistent sur dix ans est deux fois plus forte au Québec, 33% contre 16% ailleurs au Canada», explique Céline Le Bourdais, sociologue à l'Université McGill, qui a publié avec deux autres chercheurs une étude dans la revue *Recherches sociographiques*. «Mais comme les conjoints de fait au Québec ont moins tendance à finir par se marier, il y a plus de séparations au final, 38% contre 31%, après 10 ans »⁵⁸⁴.

⁵⁸³ *Annuaire du Canada 2011*, sous la direction de Wayne R. SMITH, Statisticien en chef du Canada, Ottawa, Ministère de l'Industrie, 2011, p. 218.

⁵⁸⁴ Mathieu Perreault. « Les unions libres plus stables au Québec, dans *La Presse*, édition électronique du 2 septembre 2014. Source: <http://www.lapresse.ca/vivre/societe/201409/02/01-4796319-les-unions-libres-plus-stables-au-quebec.php>

Une partie de la population du Québec a choisi le non-mariage comme voie vers la création de l'unité familiale – comme nouvel *habitus* affirmé? – mais la procréation demeure le ciment du couple, marié ou non. Il semble que l'union « jusqu'à la mort, pour le meilleur et pour le pire » semble révolue pour plusieurs couples. La chercheuse citée dans l'article propose que la relation de couple – mariage ou union libre – demeure centrée sur la procréation:

Le mariage réduit en moyenne de moitié le risque de rupture, tant au Québec qu'ailleurs au Canada. L'arrivée d'un enfant a un impact moindre: la réduction du risque de séparation est de 29%. Cet impact est cependant plus important au Québec qu'ailleurs au Canada, parce que la famille semble davantage basée sur les enfants que sur le mariage dans la Belle Province, selon Mme Le Bourdais.

7.3.1 Nouvelle définition du mariage catholique (1983)

Le mariage catholique a évolué depuis le Code de droit canonique de 1917 jusqu'à sa réforme en 1983 à la suite de la discussion fondamentale vécue dans la foulée du concile Vatican II. Il est utile de présenter maintenant quelques paramètres entourant le mariage catholique. Le Canon 1055 définit le mariage comme étant « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonné par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement »⁵⁸⁵. Selon le Canon 1056: « Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière ». Quant au consentement et à l'identité des époux, le Canon 1057, partie 2 stipule: « Le consentement matrimonial est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage ». Les visées du mariage sont caractérisées ainsi, d'après le Canon 1096: « ... le mariage est une communauté permanente entre l'homme et la femme, ordonnée à la procréation des enfants par quelque coopération sexuelle ».

⁵⁸⁵ Code de droit Canonique, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015, version électronique. Source: http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P3S.HTM

Par ailleurs, on affirme une distinction nette entre le droit religieux et le droit civil. D'après le Canon 1059: « Le mariage des catholiques, même si une partie seulement est catholique, est régi non seulement par le droit divin, mais aussi par le droit canonique, restant sauve la compétence du pouvoir civil pour les effets purement civils de ce même mariage ». On tente ici de préserver les deux univers, d'en formaliser la séparation. Également, sur l'égalité entre les époux, est écrit dans le Canon 1135: « Chaque conjoint possède devoir et droit égaux en ce qui concerne la communauté de vie conjugale ». Sur la responsabilité parentale, il est écrit au Canon 1136: « Les parents ont le très grave devoir et le droit primordial de pourvoir de leur mieux à l'éducation tant physique, sociale et culturelle que morale et religieuse de leurs enfants ». Enfin, à propos de la durée du mariage catholique, la finalité est décrite de la façon suivante dans le Canon 1141: « Le mariage conclu et consommé ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort ».

Analysons les caractéristiques du mariage catholique telles qu'elles apparaissent à la population du Québec. D'après l'autorité catholique de Québec⁵⁸⁶, il s'agit d'un sacrement: « Un point important, c'est qu'aux yeux de l'Église le mariage est un sacrement. Un sacrement, c'est un signe visible qui nous parle d'une réalité invisible ». On insiste sur la dimension théologale, sur la portée transcendante de l'unité familiale créée par le mariage: « La famille repose sur le don mutuel qu'ils font devant Dieu. C'est pour cette raison que ce don a une valeur sacrée et définitive ». On exige le consentement libre et on précise l'identité des époux, égaux *de facto*: « Lors de la célébration du mariage, l'homme et la femme prennent Dieu à témoin en se donnant librement l'un à l'autre ». On insiste sur la durée de l'union, sur l'indissolubilité du mariage: « Le mariage implique un engagement définitif que rien ne pourra briser, sauf la mort de l'un des conjoints ». On affirme ceci par rapport à la création de l'unité familiale: « Par le mariage, l'homme et la femme se vouent et se consacrent ensemble dans une institution qui les dépasse et qui les lie: l'institution familiale ». On manifeste l'importance de l'amour et de son effet, la procréation: « La vocation au mariage est très belle et elle

⁵⁸⁶ « Qu'est-ce que le mariage chrétien? », dans la brochure sur le mariage, version électronique. Québec, Diocèse de Québec / Église catholique de Québec.org, 2015. Source: <http://beta.ecdq.org/catechese-et-sacrements/mariage/quest-ce-que-le-mariage-chretien/Consultation> le 21 novembre 2015.

repose sur l'amour. Puisque Dieu est amour et qu'il a créé le monde par amour, il a voulu que les enfants naissent dans l'amour que l'homme et la femme se vouent l'un à l'autre pour la vie entière ». Enfin, il est question de la responsabilité des époux: « Ils reçoivent, en même temps, la mission de former, par l'éducation, le cœur, l'intelligence et la volonté de leurs enfants jusqu'au jour où ceux-ci seront autonomes et responsables ».

À la lecture du texte canonique (1983) et de sa version pastorale (2015), on peut constater le réel chemin parcouru depuis le Code de droit canonique de 1917 dont l'axe principal concernant la sexualité était la génération d'enfants et le remède à la concupiscence. Maintenant, on célèbre la relation amoureuse entre les époux (égaux) et le lien pastoral avec la communauté croyante (en lien avec la transcendance) tout en considérant l'engendrement d'enfants comme étant la conséquence naturelle de l'existence et du développement de cet amour au même titre que le bien-être des époux, dont le consentement est requis.

7.3.2 Mariage et union civile

Prenons le temps de considérer les paramètres de la définition du mariage d'après le Code civil du Québec, version 2015⁵⁸⁷. Pour l'autorité civile, le mariage est un événement public. L'article 365 stipule: « Le mariage doit être contracté publiquement devant un célébrant compétent et en présence de deux témoins ». Dans cet article, le législateur ajoute quelques précisions à propos du consentement, de l'âge minimal (16 ans) pour le mariage et l'importance de la monogamie. Sur le consentement, il précise: « Le mariage requiert le consentement libre et éclairé de deux personnes à se prendre mutuellement pour époux »⁵⁸⁸.

À propos de l'égalité des époux, il est stipulé (article 392) que: « Les époux ont, en mariage, les mêmes droits et les même obligations. Ils se doivent mutuellement respect, fidélité, secours et assistance. Ils sont tenus de faire vie commune »⁵⁸⁹. Et on définit ainsi

⁵⁸⁷ *Code civil du Québec*, sous la direction de Jean-Louis Baudouin, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2015, p. 109-145.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 109

⁵⁸⁹ Ibid., p. 115.

l'identité des époux à l'article 393: « Chacun des époux conserve, en mariage, son nom; il exerce ses droits civils sous ce nom »⁵⁹⁰.

Sur la responsabilité familiale, on précise ceci à l'article 394: « Ensemble, les époux assurent la direction morale et matérielle de la famille, exercent l'autorité parentale et assument les tâches qui en découlent »⁵⁹¹. Et sur le régime matrimonial (article 432), on affirme: « Les époux qui, avant la célébration du mariage, n'ont pas fixé leur régime matrimonial par contrat de mariage sont soumis au régime de la société d'acquêts »⁵⁹². Enfin, la durée du mariage est définie comme suit, à l'article 516: « Le mariage se dissout par le décès de l'un des conjoints ou par le divorce »⁵⁹³.

Maintenant, considérons la définition de l'union civile selon les paramètres qui apparaissent sur le site Internet officiel du Gouvernement du Québec, Ministère de la Justice⁵⁹⁴. Ce sont ces paramètres qui régissent les actions des citoyens, en général. Commençons par le consentement des parties, sur leur identité et sur le concept d'égalité: « La loi consacre le principe d'égalité des personnes dans le couple marié ou uni civilement et le principe de liberté de choix dans l'organisation de leur union ». Voici les modalités contractuelles entre les époux: « Un mariage ou une union civile prend effet dès sa célébration ». Les personnes unies ont alors une obligation mutuelle de respect, de fidélité, de secours et d'assistance. Elles sont tenues de faire vie commune. La responsabilité parentale apparaît ainsi: « La direction de la famille, l'exercice de l'autorité parentale et la contribution aux charges du ménage ». Enfin, on précise la durée de l'union et la possibilité de la fin de l'union: « Le devoir de se conformer aux dispositions de la loi relativement au partage du patrimoine familial lorsque survient la séparation de corps, le divorce, la dissolution de l'union civile ou un décès dans le couple ».

⁵⁹⁰ Ibid., p. 115.

⁵⁹¹ Ibid., p. 116.

⁵⁹² Ibid., p. 126.

⁵⁹³ Ibid., p. 144.

⁵⁹⁴ « Le mariage et l'union civile », dans la brochure sur le mariage et l'union civile, version électronique. Québec, Ministère de la Justice, 2015. Consultation le 21 novembre 2015.

Source: <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/generale/maria.htm#civil>

Il est intéressant de noter – à l’évidence – qu’aucune mention d’une forme de transcendance ou de puissance hétérogène n’apparaît dans le texte. Aucune référence à un Dieu, à une spiritualité quelconque. Également, on peut mentionner l’absence du mot « amour » qui n’apparaît pas dans la définition officielle. On mentionne le respect, la fidélité, l’obligation alimentaire, le secours mutuel, etc.

7.3.3 Comparaison entre les versions du mariage

La comparaison des principaux thèmes relatifs au mariage nous permet de mettre en relief les points de convergence et de divergence entre le mariage catholique dans son acception québécoise – version post-concile Vatican II – et son pendant civil. Les rubriques suivantes permettent de saisir les enjeux liés aux définitions propres du mariage: liberté / consentement, identité des époux, égalité, durée de l’union, lien à la transcendance, amour entre les époux, finalité du mariage et procréation. Une brève analyse permettra de différencier les deux modèles présentés à la lumière des déplacements socioreligieux vécus par les francophones du Québec depuis 1940.

À la lecture des documents officiels – références et synthèses obligées des paramètres légaux et philosophiques cernés par les institutions –, on peut remarquer des différences majeures ainsi que des points de convergence. En premier lieu, on constate l’inscription du mariage catholique dans une histoire, comme en fait foi cette phrase introductive que l’on retrouve au début du texte tiré du site du Diocèse de Québec: « Le mariage est une vieille institution. Bien avant le début de l’Église les gens se mariaient. Nous pouvons dire que cette coutume a été perpétuée par l’Église, mais tout en étant bonifiée »⁵⁹⁵. Dans le texte sur le mariage civil et l’union civile, on ne réfère pas au passé. Nous pouvons aussi constater que nous sommes passés d’un modèle uniforme d’union entre une femme et un homme à d’autres formes d’unions entre des individus – peu importe le genre – au niveau civil. Le mariage religieux catholique est donc profondément différent du duo

⁵⁹⁵ « Qu’est-ce que le mariage chrétien? », dans la brochure sur le mariage, version électronique. Québec, Diocèse de Québec / Église catholique de Québec.org, 2015. Source: <http://beta.ecdq.org/catechese-et-sacrements/mariage/quest-ce-que-le-mariage-chretien/>
Consultation le 21 novembre 2015.

mariage civil / union civile. D'autres divergences notables sont observables dans les deux textes cités. Commençons par l'identité des époux. Alors que l'Église catholique mentionne explicitement la femme et l'homme comme étant les époux, le Ministère de la Justice identifie ceux-ci comme étant des « personnes », sans mentionner le genre. Bien entendu, on parle ici de l'ouverture au mariage entre conjoints de même sexe. À partir des données mentionnées précédemment, on constate que le mariage entre conjoints de même sexe est l'apanage de la société civile et non caractérisé majoritairement par un rapport au religieux.

Une autre divergence notable concerne la référence à la transcendance. Évidemment, avec la teneur et la portée d'un sacrement, le mariage catholique diffère de son pendant civil. Le mariage civil et l'union civile ne font, en aucun temps, référence à la transcendance (Dieu ou autres divinités) ou à une dimension spirituelle. La seule référence à une autorité supérieure demeure la Loi civile du Québec. Il s'agit d'un contrat légal au même titre que d'autres contrats. L'union entre conjoints n'a pas la même durée dans les deux cas. Le mariage catholique est indissoluble – seulement la mort peut séparer les époux – alors que l'union est potentiellement révocable au niveau civil (divorce).

Alors que le thème de l'amour est explicitement au cœur du mariage religieux catholique, ce mot n'est mentionné nulle part dans l'énoncé explicitant le mariage civil et l'union civile au Québec. Il s'agit-là d'une divergence notable entre les deux textes. Le concept « Amour » n'existe pas en droit civil du mariage. On parle plutôt de respect entre les conjoints, d'assistance mutuelle, etc. – thèmes purement factuels et objectifs –, alors que dans le mariage catholique, le thème de l'amour est maintenant central, au cœur de la relation entre les époux.

Au chapitre des convergences, notons que la liberté des époux est au cœur du mariage, de façon incontestable. Cette liberté de consentement est mentionnée dès les premières lignes des deux textes analysés. Le législateur catholique et le législateur civil s'entendent sur cette question. Dans l'état actuel du droit, un mariage arrangé ne

trouverait aucun appui institutionnel au Québec. L'égalité entre les époux est une autre facette importante de l'union, religieuse ou non, de manière explicite ou implicite. Dans le mariage catholique, ce n'est pas défini explicitement mais aucune mention d'une forme de hiérarchie entre les époux ne permet de conclure autrement. On constate l'égalité *de facto* entre les époux. On ne peut nier le chemin parcouru par l'Église catholique pour réinterpréter son cadre légal en concordance avec plusieurs changements opérés en situation de sécularisation, notamment sur l'égalité femme-homme en mariage.

Enfin, on ne peut considérer réfléchir au mariage sans faire référence à la procréation. L'engendrement d'enfants a été et demeure au cœur de la définition du mariage religieux catholique alors que la procréation est placée littéralement parmi la liste des devoirs possibles du mariage civil et de l'union civile. Il s'agit ici d'une question de degré, d'une forme de divergence / convergence car la procréation demeure au cœur de l'unité familiale pour ces variantes officielles.

7.3.4 Mariage: base de la vie familiale

Il est intéressant de lire la définition du mariage que donne – dans son acception large – le Gouvernement du Canada dans le cadre de son étude sur les « Indicateurs du mieux-être au Canada », et de constater que le mariage demeure une unité de base majeure de la société canadienne – unité favorisant l'émergence de la famille. Toutefois, nous constatons *de facto* la disparition du lien qui unit l'homme et la femme. Le mot « personne » a remplacé les membres du couple:

Quand un couple se marie, il officialise son union et son unité familiale, faisant reconnaître cela devant la loi, voire par une communauté religieuse. Cet événement de la vie est marqué par une cérémonie d'union civile ou religieuse. Le mariage peut être la réunion de personnes désireuses de prendre soin l'une de l'autre, d'avoir des enfants, de mettre en commun leurs ressources financières et de partager leur réseau social. La famille est une pierre angulaire de la société

canadienne. Elle y joue un rôle social et économique fondamental (obtention d'un revenu, compassion, reproduction et participation à la vie communautaire)⁵⁹⁶.

D'après les données compilées par l'institution fédérale, « 147 288 mariages ont été célébrés au Canada » en 2008, « soit 4,4 mariages par millier de personnes. Ceci représente le taux de nuptialité le plus faible des cent dernières années »⁵⁹⁷. Par ailleurs, toujours en consultant cette source, on apprend que tous « les pays membres du G8 affichent un déclin du taux de nuptialité par rapport au milieu des années 1970 ».

Ces statistiques semblent indiquer que les mutations socioreligieuses réalisées dans l'Occident de l'Atlantique Nord ont été plus vives au Québec. Nous rappelons que le taux de nuptialité constaté au Québec en 2008 était de 2,8 mariages par millier de personnes⁵⁹⁸ alors que la moyenne canadienne était de 4,4 mariages par millier de personnes. Un extrait du portrait national établi par le gouvernement fédéral permet de cerner l'évolution de la question du mariage au Canada depuis les années 1940:

Après la dépression, le taux de nuptialité avait presque atteint 11 mariages par millier de personnes dans les premières années (1940-1942) de la Seconde Guerre mondiale et immédiatement après la guerre (1946). Il a également atteint un autre sommet dans les années 1970, alors que les enfants du baby-boom devenaient adultes. Les récents déclin du taux de nuptialité se sont accompagnés d'une augmentation de la proportion de ménages de conjoints de fait⁵⁹⁹.

Par ces données, on peut constater le changement d'*habitus* socioreligieux dans les décisions concrètes des personnes. Or, cet extrait présente deux paradoxes intéressants. D'abord, c'est durant l'une des périodes les plus souffrantes et troubles de l'histoire contemporaine – dépression et guerre (1929-1945) – que l'on constate le plus haut taux de nuptialité. Ensuite, c'est la génération comprenant le plus grand nombre d'individus

⁵⁹⁶ « Vie familiale – Mariage ». Ottawa, Emploi et Développement social Canada, édition électronique. Consultation le 24 novembre 2015. Source: <http://well-being.esdc.gc.ca/misme-iowb/.3ndic.1t.4r@-fra.jsp?iid=78>

⁵⁹⁷ Ibid.

⁵⁹⁸ « Mariages et taux de nuptialité, Québec, 1900-2014 ». Québec, Institut de la statistique du Québec, 17 juin 2015. Source: www.stat.gouv.qc.ca

⁵⁹⁹ « Vie familiale – Mariage ». Ottawa, Emploi et Développement social Canada, 6 p. Édition électronique. Consultation le 24 novembre 2015. Source: <http://well-being.esdc.gc.ca/misme-iowb/.3ndic.1t.4r@-fra.jsp?iid=78>

(« baby-boomers ») – génération « produite » par celle qui a choisi en grand nombre de se marier – qui, d’abord, gonfle les statistiques en faveur du mariage (effet du nombre) mais dont les enfants délaissent par la suite l’institution du mariage. D’après les chercheurs Laurent Martel et France-Pascale Ménard⁶⁰⁰, cette génération est née après le second conflit mondial et s’étend ainsi de 1946 à 1965. Pour bien illustrer son importance numérique, il convient de considérer une mesure factuelle des mutations socioreligieuses observées depuis 1940:

Le baby-boom au Canada s’est donc étalé sur une période de 20 ans. Pendant cette période, plus de 8,2 millions de bébés sont nés, soit une moyenne de près de 412 000 par année. En comparaison, le nombre de naissances enregistré en 2008 n’était que de 377 886, alors que la taille de la population était deux fois plus importante qu’à l’époque du baby-boom. Le nombre moyen d’enfants par femme pendant le baby-boom était de 3,7, comparativement à environ 1,7 ces dernières années⁶⁰¹.

L’étude Martel-Ménard est intéressante pour comprendre qui étaient les mères des baby-boomers, en grande majorité, « *nées entre 1919 et 1940* ». Ces chercheurs définissent ces mères « comme étant toutes les personnes nées pendant cette période de 22 ans de l’entre-deux-guerres »⁶⁰². Les changements sociaux, scientifiques et technologiques s’étant accélérés après 1945, voici le postulat émis par les deux chercheurs pour expliquer la baisse du taux de fécondité des baby-boomers et de leurs enfants:

Les baby-boomers ont eu moins d’enfants que leurs parents. Le taux de fécondité a diminué de 3,1 enfants par femme à la fin du baby-boom à 1,6 au milieu des années 1980. La taille de la génération des enfants des baby-boomers est néanmoins encore alimentée par l’immigration, ce qui est moins le cas de la génération du baby-boom. Pendant leur enfance, de nombreuses personnes de la génération des enfants ont été touchée par divers changements liés à leurs parents, tels que la hausse des séparations et des divorces, la participation accrue des femmes au marché du travail et l’augmentation au recours aux garderies. De plus, cette génération a été marquée par des changements technologiques rapides⁶⁰³.

⁶⁰⁰ Laurent Martel et France-Pascale Ménard. *Les générations au Canada* (rapport). Ottawa, Statistique Canada, Division de la démographie, 2013, 4 p.

Édition électronique. Consultation le 30 novembre 2015.

Source: https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-311-x/98-311-x2011003_2-fra.cfm

⁶⁰¹ Ibid., p. 2.

⁶⁰² Ibid.

⁶⁰³ Ibid., p. 2-3.

7.3.5 Les générations post-baby-boom

Quand on compare les taux de nuptialité entre les pays, il convient de constater la situation particulière du Québec. D'après les données de Statistique Canada utilisées pour produire le rapport sur les indicateurs de mieux-être au Canada, le taux de nuptialité au Canada en 1975 était de 8,7 par millier de personnes et de 4,4 mariages par millier de personnes en 2008⁶⁰⁴. Au Québec, il était de 8,2 mariages par millier en 1975 et de 2,8 par millier en 2008⁶⁰⁵. Des données complémentaires pour le Québec montrent que le taux de nuptialité de l'année 2016 était de 2,6 mariages par 1000 habitants⁶⁰⁶. Nous proposons que ces données reflètent les mutations socioreligieuses et la modification de l'*habitus* observées au Québec.

La différence dans la pratique matrimoniale avec le reste du Canada est probante. La pratique du mariage est ainsi un puissant révélateur de cette transformation rapide de la vie du couple (en quelques décennies), mais également de la vie en société. Il est également un double révélateur de la puissance de la décision de certaines personnes à quitter un modèle unique d'union, d'une part, et de la puissance de l'*habitus* socioreligieux chez d'autres personnes pour qui le mariage religieux catholique demeure un espace de reconnaissance de l'union sous le regard du Dieu des chrétiens.

Tableau 6
Comparaison des taux de nuptialité Canada / Québec

Années de comparaison	Canada	Québec
1975	8,7 mariages par 1000	8,2 mariages par 1000
2008	4,4 mariages par 1000	2,8 mariages par 1000

⁶⁰⁴ « Vie familiale – Mariage ». Ottawa, Emploi et Développement social Canada, p.6.

Édition électronique. Consultation le 24 novembre 2015.

Source: <http://well-being.esdc.gc.ca/misme-iowb/.3ndic.1t.4r@-fra.jsp?iid=78>

⁶⁰⁵ « Mariages et taux de nuptialité, Québec, 1900-2014 », dans *Statistiques et publications*. Québec, Institut de la statistique du Québec, édition du 17 juin 2015. Source: www.stat.gouv.qc.ca

⁶⁰⁶ « Mariages et taux de nuptialité, Québec, 1900-2016 », dans *Statistiques et publications*. Québec, Institut de la statistique du Québec, édition du 5 juillet 2017.

Source: <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/mariages-divorces/501a.htm>

7.4 Définir l'avenir de la pratique du mariage religieux catholique

À ce stade-ci de la thèse, pour répondre adéquatement à notre question de départ sur l'avenir du mariage catholique chez les francophones du Québec, nous devons proposer une définition du mot « avenir », et celle-ci doit être en lien avec le terme « catholique ». Cette définition de « l'avenir catholique », nous aurons également l'occasion de la préciser en lien avec notre exemple, soit le mariage catholique.

7.4.1 Un monde en changement

Mariage entre personnes de même sexe, union libre, mariage civil et union civile. L'union entre deux personnes n'a jamais été autant au cœur des discussions en Occident que depuis que l'on a modifié l'identité des sujets de cette union et la finalité de celle-ci. Le statut actuel du mariage renvoie à plusieurs questions: qui sont les sujets du mariage? Quelles sont les finalités, les fonctions du mariage? La transformation de cette institution est-elle terminée? Quel est l'avenir du mariage religieux catholique au Québec alors que l'union entre deux personnes revêt maintenant plusieurs visages religieux et non religieux? Cette institution est-elle réellement en péril? Autant de questions qui pointent dans la direction de mutations socioreligieuses réalisées au Québec. Le mariage – le cœur de l'unité familiale pendant des siècles, notamment par la pratique du mariage religieux catholique chez les francophones – apparaît comme un révélateur des changements majeurs opérés dans ce Québec moderne depuis la Deuxième Guerre mondiale. L'*habitus* a été modifié de fond en comble.

Les dispositions de la personne ont été transformées en introduisant les concepts d'égalité et de liberté à la faveur de l'émergence de récits déconstruisant l'*habitus* socioreligieux canadien-français pour le transformer en un nouvel *habitus* ou, plutôt, en plusieurs *habitus*, dans une société au « cadre immanent » par opposition à l'ancien cadre transcendant. Il s'agit là de l'hypothèse que nous avons voulu mettre de l'avant dans cette thèse à la lumière du double changement d'allégeance – de l'Église vers l'État et de l'État

vers l'individu –, et de l'importance primordiale qu'a pris le cadre légal issu de la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH, 1948) dans ces mutations socioreligieuses, notamment sur la question de l'égalité femme-homme. Enfin, avons-nous vraiment assisté au « désenchantement du monde », à la « sortie de la religion » après des siècles de christianisme catholique au Québec – avec la complicité même de l'institution religieuse catholique – comme l'exprimait Marcel Gauchet pour la France?

... la désertion des enchantements, la disparition du peuple des influences et des ombres sont le signe de surface d'une révolution autrement plus profonde dans les rapports entre ciel et terre, révolution au travers de laquelle il y va décidément de la reconstruction du séjour des hommes à part de la dépendance divine ... Si a pu se développer un ordre des hommes à ce point en rupture avec les précédents, et en rupture pour cause de renversement sur tous les plans de l'ancienne hétéronomie, c'est dans les potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme qu'il convient d'en situer la première racine ... Ainsi le christianisme aura-t-il été la religion de la sortie de la religion⁶⁰⁷.

Or, assistons-nous au passage obligé à ce que d'aucuns nomment « l'âge adulte » de l'humanité, soit l'adhésion à une forme d'humanisme exclusif? Il est intéressant de constater le décalage temporel entre les « Lumières » (18^e siècle en France) et ce que nous pouvons percevoir comme un mouvement similaire au Québec après 1940. Nous soumettons que c'est de ce nouveau récit de la modernité (en termes de liberté) qu'est née le non-mariage (ce qui était pratiquement impossible avant).

Cependant, une question se pose tout de même: est-ce plutôt un recadrage du religieux dans un monde marqué par la sécularité? Ici encore, il faut comprendre que nous n'assistons pas nécessairement au passage d'une unanimité catholique à une unanimité humaniste exclusive. Il ne s'agit pas de mutations concordantes, en parfaite relation. Charles Taylor émet le postulat suivant, dans le même sens, pour l'Occident de l'Atlantique Nord, mais nous reprenons – pour le bénéfice de notre propos – les lignes suivantes:

⁶⁰⁷ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, p. II.

Ce qui caractérise les sociétés occidentales n'est pas tant un déclin de la foi et des pratiques religieuses, bien que cela ait largement eu lieu – dans certaines sociétés plus que d'autres – qu'une fragilisation mutuelle à la fois des différentes positions religieuses et des représentations de la croyance et de l'incroyance. La culture dans son ensemble subit des pressions transversales, entre l'attraction des récits de l'immanence fermée d'une part et, de l'autre, le sentiment de l'inadéquation de ces récits, intensifié par la rencontre avec des milieux pratiquants, ou simplement par certains signes transcendants⁶⁰⁸.

Ce recadrage du religieux dans un monde marqué par la sécularité est le prisme avec lequel nous tentons de comprendre la rapidité des mutations socioreligieuses vécues par les francophones du Québec de 1940 à aujourd'hui. La pratique du mariage religieux catholique sert ainsi de révélateur des mutations réalisées; mutations qui ont eu pour effet d'engendrer un changement majeur d'*habitus* dans le quotidien de la vie des québécoises et des québécois. Le religieux catholique demeure au cœur de la décision personnelle de l'agent en autant qu'il choisisse de professer cette foi ou d'en respecter la valeur généalogique forte (histoire de famille) ou de maintenir un lien sociologique avec cette tradition qu'il pourrait identifier à l'histoire nationale. Plusieurs pourraient intégrer les trois manières de l'aborder. Le danger demeure toutefois d'en faire une manière exclusive et discriminatoire de s'inscrire dans la société.

7.4.2 L'avenir du christianisme

À l'occasion de la recension d'un livre du théologien Jürgen Moltmann consacré à l'avenir du christianisme, le théologien Roger Ebacher proposait que l'avenir ne pouvait être différencié de l'enracinement historique et d'une responsabilité politique:

En somme, l'auteur constate qu'une foi chrétienne en Dieu, sans espérance pour l'avenir du monde, a provoqué l'apparition d'une espérance séculière en l'avenir du monde sans foi en Dieu. Et l'auteur cherche à dépasser ce dilemme à travers l'élaboration d'une théologie historique et politique. Une théologie chrétienne doit parler de Dieu historiquement, et parler de l'histoire eschatologiquement. Il faut porter la question sur le terrain de l'histoire et des crimes qui s'y produisent. On s'oriente ainsi vers une théologie politique. De plus, on ne saurait faire abstraction de l'insertion sociale de l'homme, de ses identifications institutionnelles et

⁶⁰⁸ Ibid., p. 1010.

historiques. Mais cette théologie à la fois anthropologique, historique et politique, doit être aussi eschatologique ou apocalyptique. Car la question de Dieu se rattache à la question de l'avenir⁶⁰⁹.

Autrefois constitutif de l'*habitus* socioreligieux canadien-français, le religieux catholique exerçait une fonction régulatrice de la vie des gens. Elle en était la porte d'entrée et la porte de sortie. Il « allait de soi » de vivre les étapes existentielles de la vie en fréquentant les rites de l'Église catholique. Le calendrier liturgique était en quasi conformité avec le calendrier civil. Bien que nous retrouvons encore des éléments du premier dans le second (fêtes de l'Action de grâce, de Noël et de Pâques), on peut affirmer sans se tromper que ces étapes de la vie sont plutôt de l'ordre de la culture populaire, bien qu'il faille reconnaître dans la « pratique » de la messe de Noël un relent nostalgique (et ténu) de l'ancien *habitus* socioreligieux canadien-français.

En ce sens, l'avenir du mariage catholique repose moins sur une vision nostalgique, et l'appel à un retour « réactionnaire » à l'ancienne religion, qu'à la création d'un nouveau rapport à la société plurielle; rapport tout de même ancré dans une histoire spécifique, en prenant acte de la « déconstruction » pour tendre vers une nouvelle construction sur des bases différentes. L'utilité de se référer à Moltmann, bien que sommairement, est rappelée par Ebacher à la fin de son commentaire, notamment comme critique d'une forme d'éthique individualiste:

En somme, on est là devant un volume stimulant. Il peut surtout aider à dépasser cette sorte de métaphysique cosmologique qui a trop souvent marqué la théologie chrétienne. Il peut aussi aider à dépasser le souci trop exclusif d'une éthique individualiste qui a trop souvent oublié l'insertion sociale, politique et historique de l'homme ainsi que le puissant conditionnement structurel qui le marquent⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ Roger Ebacher. "Jürgen Moltmann, Conversion à l'avenir. Traduction historique et politique de l'Évangile. Traduction de Jean-Pierre Thévanaz et Andréas Hämer. Paris, Éditions du Seuil, 1975, 192 p.", dans *Laval théologique et philosophique*, numéro 322. Québec, Université Laval, 1976, p. 216. Version numérique consultée sur le site erudit.org le 26 août 2017.

Source: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1976-v32-n2-ltp0997/1020535ar.pdf>

⁶¹⁰ Ibid., p. 217.

Jürgen Moltmann proposait une définition de la liberté qui s'inscrit dans le passage de la domination vers la solidarité. Il s'agissait d'une relecture du concept de liberté en relation avec une définition de l'avenir de l'humanité et de ses œuvres, dont le mariage fait partie:

Qu'est-ce que la véritable liberté humaine? La première détermination de la liberté que nous connaissons dans l'histoire politique définit la liberté en tant que domination. Celui qui gagne le pouvoir est « libre ». Il peut faire et laisser faire ce qu'il veut. Celui qui perd dans le combat pour le pouvoir n'est pas libre. Il devient soumis et ne peut rien faire. Celui qui recherche sa liberté dans la domination se reconnaît seul comme sujet; tous les autres et toutes les choses constituent les objets qu'il s'approprie⁶¹¹.

Cette critique de Moltmann renvoie essentiellement à ce que Taylor nommait « hyperbiens exclusifs », c'est-à-dire des ordres de domination proposant des modèles exclusifs de vie en société. Le nazisme, le communisme stalinien, etc. étaient de cette facture – de manière sordide car la liberté était fondamentalement niée. Dans une moindre mesure, les sociétés aux *habitus* socio-religieux et politiques rigides proposent de tels modèles de la liberté comme domination. C'est en ce sens que le récit de la « grande noirceur » a pu trouver un terreau fertile après le « durcissement » du cadre transcendant catholique dans sa facture organisationnelle des années 1950 au Québec. Toutefois, Moltmann propose une autre définition de la liberté mais comme solidarité. Celle-ci semble être une avenue intéressante pour répondre à notre question principale sur l'avenir du mariage catholique chez les francophones du Québec dans un « cadre immanent »; cadre caractérisé par la pluralité des « offres » de modèles:

Dans la société moderne individualiste, chacun doit être son propre maître. Personne ne détermine l'autre, chacun se détermine soi-même. Chacun est libre, mais personne ne se soucie de l'autre. Est-ce la véritable liberté humaine? (...) La liberté du supermarché est la réalité moderne de la liberté de choix individuelle; la liberté au sein d'une communauté humaine est la réalité d'une liberté communicationnelle. La première liberté se réfère aux choses, la seconde aux personnes. Si nous voulons survivre, nous devons différencier les deux types de liberté et ne pas les confondre⁶¹².

⁶¹¹ Jean-François Fillion. « De la domination à la solidarité, entrevue avec Jürgen Moltmann », dans la revue *Relations*, numéro 699, mars 2005. Version numérique consultée le 26 août 2017. Source: <http://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/de-la-domination-la-solidarite-entrevue-avec-jrgen-moltmann/>

⁶¹² Ibid.

C'est dans cette différenciation du concept de liberté que nous inscrivons notre réponse. Cette liberté communicationnelle inscrite dans une communauté peut correspondre à une nouvelle fonction sociale du mariage, voire même à une fonction « communautaire » beaucoup plus riche, ancrée dans l'histoire d'un groupe se reconnaissant comme tel. Il s'agit non pas de recréer un nouvel *habitus* socio religieux dominant et exclusif mais bien de reconnaître le droit d'exister d'une telle proposition parmi d'autres *habitus*.

7.4.3 Les mots « avenir » et « catholique » d'après Desbiens

Jean-Paul Desbiens fut l'un des acteurs principaux du grand récit de la « Révolution tranquille », cette période de cristallisation des changements socio religieux au Québec. Cette interprétation est corroborée par plusieurs auteurs, dont le professeur Claude Hauser⁶¹³:

La prise de parole, personnelle et collective, est essentielle dans l'affirmation identitaire fondée sur la langue comme expression culturelle. En 1960, la parution des *Insolences du frère Untel*, essai polémique dû à la plume de Jean-Paul Desbiens, membre de la Congrégation des frères maristes sous le nom de Pierre-Jérôme, représente un acte intellectuel décisif dans le déclenchement du processus de la Révolution tranquille au Québec. La production des essayistes est en effet importante dans ce contexte de bouillonnement socioculturel, car elle permet aux débats présents dans l'air du temps de se cristalliser et parfois aussi de se polariser⁶¹⁴.

Jean-Paul Desbiens (1927-2006) a livré, dans quelques livres « testaments », ses mémoires sous forme de journal quotidien. Dans l'un de ceux-ci, il nous propose une définition de l'avenir du catholicisme. Il est utile d'en prendre note pour notre propos car cette posture de Desbiens représente une forme d'équilibre pour la/le catholique entre la déconstruction avérée de l'ancien monde (l'*habitus* socio religieux canadien-français) et

⁶¹³ De l'Université de Fribourg en Suisse.

⁶¹⁴ Claude Hauser. « Des Insolences au ministère de l'Éducation québécois. L'exil suisse de Frère Untel au miroir de sa correspondance », dans *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Histoire culturelle et sociale*, numéro 3, p. 48. Version numérique consultée le 24 août 2017. Source: http://www.banq.qc.ca/documents/a_propos_banq/nos_publications/revue_banq/Revue3_banq2011_BR-pages_48-59.pdf

ce qui peut poindre à l'horizon comme possible du croire dans un monde apparemment désenchanté:

Considérons maintenant le terme « avenir » appliqué au catholicisme. En dehors de toute réflexion théologique; en dehors de toute ecclésiologie, la science contemporaine reconnaît que: « La création tout entière est une montée, depuis la matière dite inanimée, jusqu'à ce que, dans l'homme, elle atteigne la dignité de la conscience humaine »⁶¹⁵. Or, cette conscience se pose les trois questions inusables: « Qui sommes-nous, nous les hommes? D'où venons-nous? Où allons-nous? » À ces questions, la foi catholique répond que le monde, le cosmos tout entier, est enraciné dans cet avenir qui s'appelle Jésus de Nazareth, mort et ressuscité⁶¹⁶.

Desbiens parle ici d'un avenir ancré dans une foi vivante porteuse du désir d'identifier cet avenir à l'intérieur de la foi catholique, de manière explicite. Plusieurs ont vu dans le déclin de la pratique religieuse – notamment dans le déclin du mariage catholique – la fin du catholicisme québécois. La question demeure plutôt celle-ci: le mariage comme forme obligatoire d'union était-il choisi librement à l'époque? Ne s'agissait-il pas plutôt de la force d'un *habitus* socioreligieux, d'un « allant de soi » catholique qu'il fallait respecter à l'intérieur d'un cadre rigide et clairement défini? Jean-Paul Desbiens propose une vision de l'avenir catholique en répondant indirectement à ces questions: « Il est fatal que l'on soit tentés d'identifier « crise de l'Église » et « avenir de l'Église » avec la dimension de son *membership*. Ou inversement, le succès, la vitalité de l'Église avec son statut majoritaire. Une Église minoritaire n'en demeure pas moins l'Église. L'important, c'est qu'elle ne devienne pas minimaliste parce que minoritaire »⁶¹⁷. Ce propos commande un effort incessant pour les catholiques du Québec afin de ne pas tomber dans ce que nous appellerons une « idéologie nostalgique du Québec ancien », du Québec de l'époque de l'*habitus* socioreligieux canadien-français, de l'époque de l'homogénéité religieuse de cette population.

⁶¹⁵ Desbiens cite ici François-Xavier Durrwell. *Jésus fils de Dieu dans l'Esprit-Saint*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 64.

⁶¹⁶ Jean-Paul Desbiens. *Ainsi donc ... Journal 1998-1999*. Outremont, Éditions Logiques, 2000, p. 330.

⁶¹⁷ Ibid., p. 334.

La posture proposée par Desbiens suppose, induit une forme d'humilité institutionnelle et la profession de foi de femmes et d'hommes s'identifiant clairement à cette religion. Il y a ici une différence entre religion « sociologique » et religion « professée ». Vues sous cet angle, les statistiques présentées sur le mariage n'apparaissent plus négatives mais sont plutôt le reflet d'une nouvelle réalité sociologique. Nous pensons que les statistiques en faveur du mariage sont plutôt positives dans un monde marqué par l'individualisme, les relations éphémères (à plusieurs niveaux: personnel, économique, politique, etc.).

De manière étonnante, l'Église catholique du Québec est silencieuse depuis 2001. Habituellement participante aux débats mais étrangement muette, du moins dans les grands médias sécularisés, il lui faudra prendre une place dans cette société plurielle, sans avoir (ou tenter d'avoir) la prétention de reprendre toute la place qu'elle occupait jadis. Sa participation à la formation d'une société aux multiples allégeances lui permettra peut-être de proposer des modèles communautaires signifiants pour des jeunes et des moins jeunes. En misant sur le désir de l'appartenance plutôt que sur l'obligation institutionnelle, peut-être retrouvera-t-elle une vitalité nouvelle? L'Église catholique du Québec n'a plus à être « la terre » ou « la pâte », mais elle a peut-être à devenir « le sel de la terre », le « levain dans la pâte ». Le silence est parfois signe d'orgueil ... ou de libération ... selon l'intention.

7.4.4 L'avenir après le désenchantement

Il apparaît opportun de nuancer le désenchantement vécu chez les francophones du Québec. D'aucuns expriment que les années 1960 ont sonné le glas de l'influence de l'Église catholique et de ses institutions. Notre posture est la suivante: il y a eu recadrage du religieux au Québec mais pas disparition, loin s'en faut. Cette posture est partagée par Daniel L. Boisvert:

Le catholicisme québécois n'est pas disparu à l'aube des années soixante, pas plus que ses racines très profondes qui ont nourri pendant si longtemps la collectivité québécoise n'ont été soudainement et irrémédiablement coupées de leur tronc. C'est cela que nous avons un peu senti lors des audiences de la Commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables: un Québec encore aux

prises avec un passé religieux inachevé, incomplet, mal compris. L'expression « aux prises » n'est peut-être pas tout à fait juste, car elle suppose une sorte de grand conflit ou de crise existentielle aiguë, ce qui, je crois, n'est pas le cas. Il serait peut-être préférable de parler plutôt d'une certaine « quête de sens » dans son acception plus large⁶¹⁸.

Cette question est encore d'une actualité criante à notre époque. Ce religieux d'antan n'était-il pas ce carcan structurel, institutionnel qui rendait obligatoire l'allégeance? Est-ce si dramatique de voir disparaître un tel cadre? Est-il réellement disparu de l'imaginaire québécois?⁶¹⁹ N'était-ce pas un service à rendre à l'Église catholique que de lui enlever toutes ces « tâches connexes » qu'elle avait héritées du système féodal (tant français qu'anglais)? Nous affirmons que l'obligatoire « recadrage » du religieux aura plutôt été une occasion de se défaire de l'ancienne peau, de quitter des ornières qui peuvent mener au désenchantement. En quittant le monde de la religion « obligée », peut-être assisterons-nous à l'émergence d'une religion « désirée », autrement plus féconde. Les mutations socioreligieuses auront-elles été la planche de salut de l'Église catholique au Québec? Mais encore faut-il que le nouveau contexte idéologique soit ouvert à ce recadrage du religieux. C'est en ce sens que Mathieu Bock-Côté annonce le danger qui guette, soit l'émergence d'une uniformité exclusive: « Il y aurait simplement une humanité au seuil de l'unification, enfin affranchie de ses vieilles contradictions, et prête à se reconnaître dans une figure unique »⁶²⁰. En d'autres termes, le danger serait l'émergence d'une idéologie exclusive qui interdirait l'espace public aux autres manières de vivre l'humanité, notamment de facture religieuse.

7.4.5 Théologie et pastorale du mariage

Il convient maintenant de présenter l'approche théologique du mariage dans l'Église catholique. Le chantier amorcé à l'occasion du concile Vatican II et continué par le pape Jean Paul II mérite qu'on s'y attarde afin de dégager des pistes pour comprendre l'avenir

⁶¹⁸ Daniel L. Boisvert. « Échos d'une révolution moins tranquille: identité et catholicisme québécois », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 57.

⁶¹⁹ Pensons ici aux jurons et « sacres » à teneur religieuse catholique associés à la culture québécoise.

⁶²⁰ Mathieu Bock-Côté. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, p. 263.

du mariage catholique, considéré comme un « sacrement primordial », et qui célèbre l'union entre la femme et l'homme⁶²¹:

Dans l'homme et la femme, dans la différence de leur masculinité et féminité, il y a la révélation d'un caractère sacramentel du monde, dans la mesure où le monde révèle quelque chose de Dieu. Le mystère caché en Dieu se révèle de la manière la plus sublime dans le couple humain, homme et femme appelés à la communion par le don total de leur personne et de leur corps. En ce sens, le mariage est signe de l'Amour incréé, de l'amour dont Dieu s'aime Lui-même et dont Il aime l'humanité. Dès les origines, il y a donc un sacrement primordial, qui est le sacrement du mariage. Dans l'union de l'homme et de la femme, dans cette sacramentalité de leur communion et de leur attrait, il y a l'expression de l'amour de Dieu⁶²².

Cette théologie du mariage découle d'une théologie du corps qui conçoit d'une manière positive la corporalité humaine comme l'avait annoncé ce pape, ancien évêque qui avait participé aux travaux du concile Vatican II. C'est sous son pontificat que fut rénové le droit canonique (1983). Non un obstacle, le corps, « en effet – et seulement lui – est capable de rendre visible ce qui est invisible: le spirituel et le divin »⁶²³. Une telle théologie du corps place l'amour au centre de la relation du couple femme-homme – contrairement au mariage civil qui insiste surtout sur la nature du contrat entre agents indifférenciés – mais cet amour concerne également l'engendrement d'enfants:

L'amour coordonne les actions du mari et de la femme dans le cadre des fins du mariage. Comme force supérieure que l'homme et la femme reçoivent de Dieu en même temps que la particulière « consécration » du sacrement de mariage, l'amour comporte une coordination droite des fins selon lesquelles se constitue l'ordre moral (ou plutôt « théologal et moral ») de la vie des époux. La doctrine de la constitution *Gaudium et spes*, comme celle de l'encyclique *Humanae Vitae*, clarifient ce même ordre moral en référence à l'amour, entendu comme force supérieure qui confère contenu et valeur adéquats aux actes conjugaux, selon la vérité des deux significations, unitive et procréatrice⁶²⁴.

⁶²¹ L'Église catholique n'admet pas le mariage entre conjoints de même sexe.

⁶²² Yves Semen. *Le mariage selon Jean-Paul II*. Paris, Presses de la Renaissance, 2015, p. 206-207.

⁶²³ Ibid., p. 207.

⁶²⁴ Jean Paul II. *Abrégé de la théologie du corps*. Textes introduits, mis en forme et édités par Yves Semen. Paris, Éditions du Cerf, 2016, p. 197.

Ce pape a présenté le concept d'amour « sponsal » pour qualifier l'amour entre les époux. Ayant d'abord différencié les formes d'amour à partir de leurs caractéristiques propres – l'amour d'attrait; l'amour de désir; l'amour de bienveillance – l'auteur a présenté l'amour sponsal comme étant « l'amour propre aux épousailles et c'est pourquoi il est celui qui, englobant toutes les autres formes de l'amour (...), est exprimé dans la formule sacramentelle du mariage »⁶²⁵. Il précise l'importance de cet amour sponsal:

Son essence est le don de soi-même, de son propre « moi ». Sans nier les autres formes de l'amour (...), l'amour sponsal s'en distingue cependant de manière radicale. « Se donner » à un autre, c'est beaucoup plus que vouloir son bien, c'est se livrer à lui. C'est beaucoup plus que de donner quelque chose de soi, c'est donner ce que l'on est, sa propre personne, faire don de soi à l'autre totalement, sans réserve, sans condition ni restriction (...). C'est donc un don sans retour⁶²⁶.

L'amour sponsal, situé au cœur de la théologie du mariage catholique, se présente comme suit: « ... l'amour sponsal consiste à aimer l'autre, ou à tenter de l'aimer, comme Dieu lui-même l'aime »⁶²⁷. Dans son propos, Jean Paul II condamne clairement la vision manichéenne de l'être humain (le corps, source du mal), pourtant fortement ancrée dans la culture populaire à la suite de maints discours négatifs sur la sexualité de la part de l'Église préconciliaire. Il affirme clairement sa posture en faveur de l'unité de la personne: « L'éthos chrétien est caractérisé par une transformation de la conscience et des attitudes de la personne humaine telles qu'elles manifestent et réalisent la valeur du corps et du sexe, mis, selon le dessein originel du Créateur, au service de la « communion des personnes » qui est le substrat le plus profond de l'éthique et de la culture humaines »⁶²⁸.

Pour illustrer le changement fondamental de discours de l'Église depuis quelques décennies, nous rappelons ici le commentaire « critique » du théologien Xavier Léon-Dufour sur l'interprétation souvent erronée des propos de l'apôtre Paul – commentaire

⁶²⁵ Ibid., p. 50.

⁶²⁶ Ibid., p. 50.

⁶²⁷ Ibid., p. 51.

⁶²⁸ Ibid., p. 74.

exprimé à l'occasion d'un congrès de l'Association catholique internationale d'études médico-psychologiques qui a eu lieu en 1965 et dont les actes ont été publiés:

De nombreux auteurs, catholiques ou protestants, estiment que Paul aurait (...) non seulement méprisé, mais sous-estimé le mariage, en le présentant de façon partielle. N'écrit-il pas: « Mieux vaut se marier que brûler » (7, 9), « Il est préférable de ne pas se marier » (7, 8), ou encore: « S'il faut avoir sa propre femme, c'est pour éviter l'impureté » (7, 2). De telles expressions pourraient en effet donner le change, et amener à méconnaître la valeur primordiale et unique de cet enseignement paulinien »⁶²⁹.

Les deux ouvrages dédiés à la pensée de Jean Paul II (Karol Wojtyła) présentent une théologie du corps ancrée dans la tradition biblique, partant des deux récits de la création de la Genèse jusqu'à quelques textes de l'apôtre Paul, en passant par le Cantique des Cantiques et le « Sermon sur la montagne ». La théologie du corps de Jean Paul II renoue avec les racines fondamentales du christianisme, notamment dans la relation de couple et la famille résultante: « La famille est cette communauté de vie humaine et chrétienne qui, dès l'origine, est fondamentale (...). L'origine, en cas, est ce dont il est question dans l'une des premières pages du livre de la Genèse: le Créateur les créa mâle et femelle »⁶³⁰.

L'auteur Yves Semen précise que l'Église catholique est préoccupée par la préparation au mariage et par l'accompagnement des couples dans les premières années de mariage. Des modèles sont à inventer et l'auteur critique cette Église qui semble souvent silencieuse face à cette problématique, possiblement ancrée dans ce vieux réflexe du « allant de soi » de jadis, alors que l'Église contrôlait le rythme des phases de la vie: « Laissés à eux-mêmes, souvent accaparés par les enfants qui s'annoncent et les contraintes de la vie professionnelle, les jeunes époux se découragent souvent et finissent par s'éloigner insensiblement d'une Église qui semble ne pas les nourrir ni les aider dans leur vocation d'époux et de parents »⁶³¹.

⁶²⁹ Xavier Léon-Dufour. « Signification théologique du mariage et du célibat consacré », dans *Mariage et célibat*. Paris, Éditions du Cerf, 1965, p. 25.

⁶³⁰ Jean Paul II. *Abrégé de la théologie du corps*. Textes introduits, mis en forme et édités par Yves Semen. Paris, Éditions du Cerf, 2016, p. 33.

⁶³¹ Yves Semen. *Le mariage selon Jean-Paul II*. Paris, Presses de la Renaissance, 2015, p. 17.

Depuis quelques années, au Québec, on propose des parcours pastoraux aux couples qui désirent se marier à l'Église. Auparavant au cœur de l'*habitus* socioreligieux canadien-français –, le mariage allait de soi et correspondait à une étape clairement définie d'un parcours de vie –, l'Église catholique doit maintenant miser sur une éducation, voire une rééducation face à son message suite à la déconfessionnalisation des instances scolaires et publiques. Par exemple, la pastorale du mariage proposée par le Diocèse Saint-Jean-Longueuil, sous le titre « Regard chrétien », est un parcours catéchétique basé sur la double dimension du Salut et du signe tangible de l'Alliance: « Regard chrétien est donc un appel à percevoir ensemble que le projet de mariage en Église est révélateur de l'Alliance de Dieu avec son peuple, du Christ avec son Église; à être, avec les fiancés, signe d'une Église en marche, sacrement du Dieu de l'Alliance dans notre monde d'aujourd'hui »⁶³².

On situe ainsi le mariage dans une histoire de Salut, dans un horizon plus grand que soi. On propose une vision transcendante du mariage dans une invitation à « croire ensemble (...) en un Dieu qui fait confiance à la vie et à l'amour, en un Dieu solidaire du projet des fiancés, ici et maintenant ». Enfin, on inscrit ce mariage dans la quotidienneté de la vie communautaire, en lien avec d'autres, et on encourage la création de l'unité familiale: « Une invitation à croire ensemble à la personne humaine et au couple humain créés à l'image de Dieu. Les personnes formant ce couple sont capables de s'affirmer et de se réaliser personnellement, conjugalement et familialement »⁶³³.

⁶³² Louise Lavallée Boudreau. *Regard chrétien. Démarche d'éveil à la foi et de catéchèse*. Longueuil, Diocèse Saint-Jean-Longueuil, Service Pastorale du mariage, 2014, p. 16.

⁶³³ Ibid.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE: L'avenir de la pratique du mariage

L'un des défis du religieux dans notre monde contemporain consiste à occuper une place qui commande un certain degré d'humilité. Et ce ne doit pas être facile pour des institutions habituées à dominer une partie du monde ... Dans le cas qui nous occupe – soit l'Église catholique –, c'est d'autant plus évident que cette dernière a occupé le haut du pavé pendant plus de trois siècles au Québec. L'effort d'adaptation est d'autant plus difficile que plusieurs pensent que tous les malheurs du Québec sont sa responsabilité historique (ce qui est un manque flagrant d'honnêteté, on en conviendra). Toujours est-il que le discours religieux a mauvaise presse et a été disqualifié depuis longtemps. Mais aurait-il tout de même une certaine valeur? On pense souvent que sécularisation signifie moins de religieux. Mais est-ce le cas réellement après avoir établi que plus de 82% des Canadiens croient en Dieu? Alors que l'on aurait pu penser à la mort de toutes les institutions jadis sous la coupole de l'Église, nous pouvons comprendre que le mariage n'est pas mort et enterré – comme ne l'est pas le religieux.

Bien sûr, l'Église catholique n'a plus le monopole de la célébration du mariage en terre québécoise. Le relais a ainsi été repris par une multitude d'institutions civiles et religieuses, maintenant ainsi un certain équilibre. C'est peut-être ici que réside le défi pour l'Église catholique en terre québécoise: « Plus l'Église devient profondément « catholique », plus elle sera fermement dévouée à la réalisation d'un pluralisme véritable. Il peut s'agir là d'une authentique nouveauté historique »⁶³⁴. De l'obligation de se marier (ce qui peut encore arriver), nous sommes passés au désir de l'union pour près de la moitié des francophones, alors que la majorité préfère s'abstenir. Cependant, la

⁶³⁴ George Weigel. « Le catholicisme à l'ère de Jean-Paul II », dans *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 59-60.

popularité actuelle pour la généalogie et l'histoire⁶³⁵ permet de vérifier que plusieurs personnes posent maintenant un regard sinon attendri, voire autrement attentif sur le passé québécois. À l'instar du sociologue Jacques Grand'Maison, on peut affirmer que le lien avec l'histoire peut être l'une des voies d'avenir pour comprendre le religieux dans une facture plus positive. L'union entre des personnes étant au cœur de la filiation, le mariage ne pourra que bénéficier de ce questionnement historique: « Le regain actuel des filiations peut se traduire par une mémoire plus positive des chemins parcourus, la vision d'un présent autre que celui d'intérêts immédiats à satisfaire et une foi plus résolue en l'avenir pour redonner horizons de vie et de sens à nos défis d'aujourd'hui »⁶³⁶. La posture de Jacques Grand'Maison repose sur la valorisation de la connaissance de l'histoire commune, locale, nationale et internationale, et une conception de la généalogie ouverte à la diversité, contribuant ainsi au développement d'un humanisme accueillant, où le religieux n'est plus vu comme une tare du passé mais comme un élément fondateur positif qui a contribué à l'éclosion de la société dans laquelle nous vivons: « Dans cette foulée, la revalorisation des filiations historiques déborde et dépasse les enfermements identitaires, si tant est qu'on lui reconnaisse un défi commun aux peuples, aux cultures, aux religions et à l'avenir de la famille humaine »⁶³⁷.

Le discours religieux et théologique doit également faire partie du questionnement social. Écarté de la réflexion, le religieux reviendra hanter le modèle qui l'aura exclu. L'histoire récente nous le démontre de façon magistrale avec la montée de quelques intégrismes religieux. Le théologien Pierre Gisel propose de situer le théologique et le religieux au cœur du débat, non comme l'unique sujet ou le seul objet d'étude, mais bien comme l'une des facettes du réel:

Par-delà la pertinence touchant les traditions ou autres réalités religieuses, les manières de les habiter et de les situer, un questionnement de facture historiquement théologique parce que lié au motif de l'excès a-t-il une pertinence dans le débat touchant le vivre-ensemble, la société civile et, indirectement,

⁶³⁵ Plusieurs médias populaires (revues, radio, télévision) ont utilisé la recherche généalogique comme source d'information ou de divertissement. On peut constater un certain engouement pour la connaissance du passé.

⁶³⁶ Jacques Grand'Maison. *Pour un nouvel humanisme*. Montréal, Fides, 2007, p. 203.

⁶³⁷ Ibid., p. 204.

politique? La question paraît incongrue en ces temps de laïcité; et même hautement soupçonnable. Il ne s'agit pas ici de revenir en arrière touchant l'organisation principiellement non religieuse de la société et de l'État. On ne peut au contraire que sanctionner sur ce point ce que Marcel Gauchet appelle la « sortie de la religion ». Si la question d'une pertinence d'un questionnement radical historiquement porté par le théologique a quelque validité, ce doit être sur le plan d'une interrogation réflexive des données socioculturelles de tous⁶³⁸.

Il s'agit d'un appel à faire face au présent en acceptant le passé qui fut le nôtre, non en le gommant. Ne pas faire cet exercice, c'est se condamner à répéter les mêmes erreurs. C'est ainsi que le philosophe Charles Taylor nous met en garde contre le réflexe de se mettre la tête dans le sable: « De fait, cette prétention à dépasser totalement un passé problématique nous empêche de voir que nous répétons certaines de ses horreurs (...) avec la recreation troublante de la violence contre les boucs émissaires aussi bien dans la Chrétienté que dans le monde séculier »⁶³⁹. Les conditions de la croyance dans un monde sécularisé reposent sur l'ouverture primordiale du cadre immanent à cette diversité fondamentale. Non pas une ouverture de type « multiculturelle » où l'individu, son histoire et son groupe d'appartenance sont niés en bloc ou exacerbés à outrance (assimilation ou « ghettoisation »), mais bien une ouverture au respect absolu de la différence dans ce qu'elle a comme potentiel de rassemblement. C'est dans cette ouverture que réside l'avenir de la pratique du mariage au Québec. Les conditions de la croyance – associées à cette institution millénaire – reposent maintenant sur l'égalité femmes-hommes, sur le respect de la liberté (de se marier ou non), sur la possibilité de créer une communauté d'amour (mariage catholique) ou de s'associer par une entente contractuelle (mariage ou union civile). Les mutations socioreligieuses vécues par les francophones du Québec depuis 1940 ont été fulgurantes et porteuses d'avenues qui demeurent à explorer.

⁶³⁸ Pierre Gisel. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, p. 87.

⁶³⁹ Charles Taylor. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, p. 1301.

CONCLUSION

Cette thèse aura été l'occasion d'effectuer un parcours dans le temps. Notre question de recherche était la suivante: Comment se fait-il que nous soyons passés d'une pratique quasi unanime du mariage religieux catholique avant 1940 à une époque où coexistent des modèles éclatés d'unions, avec une majorité de non-mariages depuis le début du troisième millénaire au Québec?

Dans la première partie de cette thèse, nous avons établi la généalogie de l'*habitus* socioreligieux canadien-français. Nous en avons découvert la source, le développement, la profondeur et la force durant les trois premiers siècles de la présence francophone en terre d'Amérique soit, *grosso modo*, de 1640 à 1940. La pratique du mariage religieux catholique – occasion de reconnaissance officielle du couple et matrice de la famille – a été le moyen de pérenniser cette présence francophone et catholique.

Dans la deuxième partie, nous avons abordé la triple mutation socioreligieuse par la transformation de cet *habitus* socioreligieux à la suite de la convergence de récits de la modernité, de la sécularité, de la liberté, de l'égalité, des droits humains et de la déconstruction, tant au niveau international qu'au cœur de la société du Québec, et avec la participation active de l'Église catholique. Comme d'autres institutions de facture religieuse, la pratique du mariage a été transformée par cette importante relecture moderne des fondements de la société, par cette triple mutation.

Dans la troisième partie, nous avons tenté de répondre à la question suivante: la pratique du mariage religieux catholique a-t-elle un avenir chez les francophones du Québec? Notre réponse: oui, mais. Nous avons présenté les conditions de la pérennité de cette

pratique dans une société au cadre immanent où les allégeances sont multiples et où existe une variété d'*habitus* (dispositions des personnes dans leur prise de décisions). Nous pouvons conclure que la pratique du mariage a été et est encore un formidable exemple des mutations socioreligieuses et des modifications à l'*habitus* socioreligieux depuis 1940 chez les francophones du Québec. Environ 58% des couples ne se marient plus au Québec. On pourrait aussi affirmer qu'environ 42% des couples se marient encore au Québec à notre époque. Les « nostalgiques » pourraient trouver que c'est plutôt encourageant de constater que près de la moitié des couples se marient encore alors que l'on aurait pu penser cette institution « en voie de disparition » ou « en phase terminale », mais ce serait masquer le mouvement de fond qui s'opère depuis 2001. L'*habitus* socioreligieux s'est transformé de façon irrémédiable et nous pourrions plutôt penser que nous sommes en présence de plus d'un *habitus*. L'avenir ne se situe plus dans la reproduction d'un modèle ancien mais plutôt dans la création d'un nouveau rapport au monde. Il faut constater que nous sommes à loin de la définition de la « famille conjugale » proposée par Émile Durkheim⁶⁴⁰ en 1892. Même à cette époque, il avait constaté une transformation du couple et de la famille. En relisant un extrait de son propos à la lumière de notre recherche, nous ne pouvons qu'esquisser un sourire tant la différence avec notre époque semble abyssale:

La famille conjugale résulte d'une contraction de la famille paternelle. Celle-ci comprenait le père, la mère, et toutes les générations issues d'eux, sauf les filles et leurs descendants. La famille conjugale ne comprend plus que le mari, la femme, les enfants mineurs et célibataires. Il y a en effet entre les membres du groupe ainsi constitué des rapports de parenté tout à fait caractéristiques, et qui n'existent qu'entre eux, et dans les limites où s'étend la puissance paternelle (...). Nous sommes en présence d'un type familial nouveau. Puisque les seuls éléments permanents en sont le mari et la femme, puisque tous les enfants quittent tôt ou tard la maison (paternelle) je propose de l'appeler la famille conjugale⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ Émile Durkheim (1858-1917) est considéré comme le « père de la sociologie française moderne ». Source utile: http://agora.qc.ca/Dossiers/Emile_Durkheim

⁶⁴¹ Émile Durkheim. « La famille conjugale », dans la *Revue philosophique*, numéro 90, 1921, p. 4. Il s'agit d'une publication posthume d'un cours professé en 1892. L'édition numérique a été reproduite par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi en 2002. Ce texte provenait d'un ouvrage sur Émile Durkheim publié aux Éditions de Minuit en 1975. Collection: Le sens commun, 570 p.

Donc, par cette thèse, dans la triple mutation démontrée, nous avons vu que la pratique du mariage – fortement ancrée dans l’histoire sociale et religieuse du Québec depuis sa création – a été le théâtre de la fulgurance d’une transformation réalisée depuis le second conflit mondial. La prise de conscience de l’horreur vécue par tant de personnes durant la première moitié du 20^e siècle – sous la fêrule de leaders faisant miroiter des hyperbiens insoutenables maintenant – a été l’occasion de l’émergence d’un cadre légal favorisant l’égalité entre les sexes, le respect des droits humains et la réalisation d’une possible liberté de la personne. Croire ou ne pas croire sont maintenant des postures plausibles même si le proverbial balancier amène la société civile, occasionnellement, à nier la croyance alors que c’était le contraire qui se produisait dans un passé pas si lointain. Nous avons montré que le Québec était passé d’un cadre transcendant, enchanté, hiérarchique et uniforme à un cadre immanent, désenchanté et à tendance « égalitaire ». Ce passage s’est produit à l’occasion d’un changement d’allégeance d’une Église impliquée dans toutes les sphères de la vie et de la société, à un État centralisé qui s’est accaparé de tous les leviers qui avaient été confiés auparavant à l’institution religieuse par différentes autorités royales et politiques successives. Alors qu’il était inconcevable pour un francophone de ne pas se marier à l’Église avant 1940 au Québec (était-ce réellement un choix?), les nouvelles conditions qui émanent du nouveau cadre permettent la coexistence d’une variété de modèles d’unions et même l’absence d’union (ici aussi, est-ce réellement un choix? Ou bien la contingence de différents milieux entraîne-t-elle une nouvelle forme de pression sociale?). En ce sens, on pourrait paraphraser Jean-Paul Sartre en affirmant: « Se marier ou se non-marier ».

Certes, nous avons proposé qu’il s’agissait également d’un changement dans les dispositions de la personne (*habitus*), « d’allant de soi » car c’est dans la décision du couple de se marier ou non que se trouve la preuve des transformations réalisées, notamment dans l’exercice de la liberté (dans leur intimité propre). En effet, comment considérer autrement le fait que des couples choisissent de se marier – tant civilement que religieusement – alors que d’autres optent pour la vie à deux sans lien institutionnel? Ce changement d’*habitus* socioreligieux s’explique – c’était notre proposition. Et l’avenir de la pratique du mariage religieux catholique repose, entre autres, sur ce qui motive nombre

de personnes à perpétuer un lien filial avec cette religion, voire à situer la vie de couple dans une histoire plus grande, dans une tradition millénaire, dans une religion. On peut donc affirmer qu'existent et coexistent plusieurs *habitus* socioreligieux.

Par ailleurs, il convient de rappeler que certaines caractéristiques complémentaires de ces mutations socioreligieuses semblent uniques au Québec: égalité et liberté des personnes; changement d'allégeance rapide de l'Église vers l'État « providence » (en quelques décennies); non-violence (révolution « tranquille »); changements relativement consensuels tant chez les décideurs que dans la population (sur les questions de droits humains, entre autres thématiques); participation active de l'Église catholique (en concordance avec l'*Aggiornamento* issue du concile Vatican II), notamment sur le couple et le mariage. L'Église catholique n'a donc pas été en reste durant cette transformation rapide des conditions de la croyance. Elle a emboîté le pas pour réaliser une étonnante restructuration de sa manière de comprendre le mariage chrétien, passant d'une conception légaliste et utilitariste du mariage – la génération des enfants – à une conception où l'amour des époux a autant de valeur que la mission d'engendrer une progéniture. À notre avis, c'est dans ce mouvement que réside son avenir malgré le fossé qui semble grandir entre sa définition du mariage et celles des sociétés séculières, notamment sur l'identité des conjoints et les définitions de l'égalité femmes-hommes. Mais beaucoup reste à faire quand on constate la désaffection catholique au Québec.

Également, nous avons proposé que les conditions de la croyance devraient reposer sur une facture ouverte de l'immanence. Le danger de fermeture demeure toujours possible comme c'est le cas dans n'importe quel environnement légal, philosophique et/ou religieux. Nous pensons qu'un nouvel humanisme pourrait naître d'une réflexion sur une tournure ouverte de la sécularité. C'est le pari que nous avons proposé dans la dernière partie de cette thèse. Ici encore, la pratique du mariage, comme exemple des mutations réalisées, permet de révéler les possibles du croire religieux, ainsi que la cohabitation pacifique des manières différentes de vivre en couple en monde sécularisé. La liberté comme concept central des changements opérés – favorisant la déconstruction de l'ancien *habitus* socioreligieux canadien-français – est maintenant ce qui garantira l'avenir du

mariage catholique dans une société au cadre immanent. Toutefois, la tentation de l'uniformité, de la fermeture demeure toujours présente. L'avenir de la pratique du mariage religieux catholique se trouve dans une posture ouverte de cette immanence; ouverte entre autres au respect de la filiation historique des personnes et des collectivités, tout autant ouverte à la nouveauté des parcours des nouveaux arrivants, et dans le respect de la liberté des êtres humains.

Le débat à partir d'une constellation de récits de la modernité, de la sécularisation, de la déconstruction de l'ancien *habitus* socioreligieux aura donc été l'occasion de préciser que la pratique du mariage religieux catholique a été transformée, qu'elle n'est pas morte, que ce n'est pas la « fin de la religion », qu'il y a une différence notoire entre la croyance, la pratique de la croyance et le croire dans ce monde où, *a priori* dans les hautes sphères politiques et médiatiques, on pense peu de choses positives du religieux. Alors que les mutations socioreligieuses au Québec auraient pu être la vérification de la « mort de Dieu », on ne peut dire cela après cette démonstration. Comme on ne peut affirmer qu'il y aurait un éventuel retour à la « religion d'antan », loin s'en faut, et un tel mouvement « nostalgique » ne serait ni souhaitable, ni raisonnable. Nous sommes donc conviés à continuer la réflexion sur la place du religieux dans notre monde et à tendre vers la création d'un nouvel humanisme, de nouvelles solidarités.

Les conséquences de cette réflexion – notamment à partir de l'histoire par soustraction de Taylor, des mutations socioreligieuses observées et des modifications des dispositions de la personne (*habitus*) proposées dans cette thèse – peuvent concerner l'histoire des peuples amérindiens, du féminisme, des groupes minoritaires exclus des cercles du pouvoir, etc. Une forme d'équilibre serait souhaitable entre la reconnaissance d'un passé dont les fruits ne sont pas tous à jeter, à dédaigner – tout en tirant des leçons des aspects rugueux de cette histoire –, et l'avènement d'un humanisme novateur permettant l'expression d'une variété de manières de vivre. Cette position repose sur l'émergence d'un cadre permettant la rencontre positive plutôt que l'enfermement dans des affrontements stériles et/ou dévastateurs. Ici réside l'utopie mais une utopie ancrée dans le réel et non dans des hyperbiens chimériques. Et la liberté de la personne demeure

située dans une collectivité. Les dispositions de la personne sont en lien avec son groupe ou son sous-groupe d'appartenance, dans un rapport grégaire aux conditions historiques de la collectivité nommée. Si rupture il y a, c'est dans une recomposition de ce rapport grégaire qu'il se produit, comme nous l'avons démontré dans cette thèse. La liberté n'est donc pas absolue mais elle n'est pas non plus déterminée éternellement. La double historicité (Lenoir) mentionnée en introduction de cette thèse a pu être démontrée par la double généalogie des francophones du Québec: la généalogie de leur *habitus* socioreligieux canadien-français et la généalogie de la rupture, de la déconstruction de ce même *habitus* pour en arriver à une recomposition de la société francophone en ce début de troisième millénaire sous la forme d'une diversité de dispositions personnelles et collectives (*habitus*). Quant à l'égalité femmes-hommes, nous avons adopté la conception juridique de celle-ci, et non la distinction catholique à propos des rôles socioreligieux de la femme et de l'homme.

Pour terminer ce parcours, nous désirons laisser la parole à un groupe de chercheurs qui a récemment publié un livre sur les évolutions et les transformations de la pratique du mariage dans le christianisme⁶⁴². Cet ouvrage est consacré aux différents visages du mariage religieux au cœur de l'histoire du christianisme, de l'époque judaïque qui a vu naître Jésus de Nazareth jusqu'à la nôtre, en passant par la création et le développement de la pensée chrétienne à travers les siècles. En parcourant cet ouvrage, nous avons remarqué une parenté à la fois proche et lointaine avec notre histoire québécoise car nous avons vécu les effets de ces débats, souvent européens, en terre d'Amérique, mais sans y être associés (dans les décisions) pendant longtemps. Prenons le temps de partager le propos de l'un des auteurs, soit le sociologue et philosophe Stanislas Deprez, qui pose une question fort intéressante et qui émet une hypothèse explicative permettant de cerner la dynamique de notre époque:

Mais alors pourquoi être en couple? Si les célibataires sont de plus en plus nombreux, la plupart d'entre eux rêvent encore sinon de se marier, du moins de vivre à deux. C'est que la vie en couple permet de se sentir exister, d'être reconnu et aimé inconditionnellement. Dans notre société de marché, tout le monde est

⁶⁴² *Évolutions et transformations du mariage dans le christianisme*, sous la direction de Michel Mazoyer et Paul Mirault. Paris, L'Harmattan, 2016, 320 p.

concurrent, chacun est évalué, chacun évalue les autres et chacun s'évalue soi-même en permanence (...). Le couple, et plus généralement la famille, ont pour fonction d'être un espace de liberté et de repos dans un océan d'évaluation et de concurrence (...). Contrairement à la famille traditionnelle, pensée comme ouverture vers la société, la famille contemporaine est vécue comme un refuge par rapport au travail, à la politique ... Un abri où chacun des partenaires sert à confirmer l'autre dans son identité d'individu⁶⁴³.

La question qui demeure ouverte, c'est bien celle qui se pose continuellement à l'être humain et qui se décline de diverses façons: Pourquoi? Pourquoi se marier? Pourquoi ne pas se marier? Pourquoi se marier civilement? Pourquoi se marier religieusement? Pourquoi se marier dans la religion catholique? Pourquoi aimer? Pourquoi faire des enfants? D'autres questions corollaires se posent aussi: suis-je né(e) de façon spontanée? Ai-je une filiation? Quelle est cette filiation? Vais-je vouloir et pouvoir perpétuer cette filiation? Comment? Suis-je en lien avec une collectivité? Suis-je seul(e) au monde? Etc. Bref, l'univers est ouvert ... Dans le fond, ces mutations socioreligieuses sont peut-être l'occasion de vivre autrement notre société, de ne pas céder à une ré-institutionnalisation de la vie courante, à l'instar du constat émis par Fernand Dumont il y a quelques années, et du défi d'équilibre entre l'individu et la société:

Car s'il est vrai que le christianisme a cédé à l'institutionnalisation, il a aussi contribué à la montée de l'individualisme. L'institutionnalisation a invité au repli sur soi du fidèle; inversement, la poursuite du salut individuel a permis l'institutionnalisation. Le refuge du croyant dans la piété solitaire a été dénoncé depuis trop longtemps pour qu'on n'y voie pas un élément capital du drame contemporain des Églises (...). Dès ses origines, le christianisme proposait aux croyants le dépassement de leurs situations sociales particulières dans une condition universelle de la foi, où il n'y aurait plus ni Juifs ni Gentils. Le christianisme conférait à la personne la portée ultime de sa vocation; il rendait le destin personnel irréductible à celui de la Cité⁶⁴⁴.

Nous sommes conviés à ce double défi qui nous attend, soit de tendre vers l'équilibre entre l'autonomie de la personne et la vie en société, et l'acceptation que l'autre peut être différent de diverses manières et que cet autre a également droit d'exister. Dans le cas qui

⁶⁴³ Ibid., p. 313.

⁶⁴⁴ Fernand Dumont. *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*. Collection Héritage et projet 38. Montréal, Fides, 1987, p. 188-189.

nous occupe, peut-être que la sur-institutionnalisation des rites de passage – dont le mariage – a fait place à une sous-institutionnalisation marquée par le rejet institutionnel en fonction d'une redéfinition de la vie en société. Toujours est-il qu'il faille prendre acte de ces diverses manières de vivre le couple et de ne pas céder à une autre forme d'institutionnalisation – laïque cette fois-ci – qui favoriserait l'émergence d'un nouveau cadre exclusif, autoritaire, unanime et potentiellement aussi réducteur de liberté que celui qu'on a vu disparaître. C'est peut-être dans cette liberté assumée que réside l'avenir de la pratique du mariage catholique chez les francophones du Québec ...

BIBLIOGRAPHIE

I- Ouvrages de références

Actes (baptêmes, mariages, sépultures) tirés des registres paroissiaux nommés dans ce livre (microfilms: Fonds Drouin). Consultation au Centre d'archives de Montréal de Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ).

Ancestry.com (via *Ancestry.ca*) : Actes d'état civil et registres d'églises du Québec (Collection Drouin), 1621 à 1967 (base de données en ligne). Provo, UT, USA.

Annuaire statistique de Québec 1929 – 16^e année, sous la direction de G.-E. MARQUIS, Chef du Bureau des Statistiques. Québec, Secrétariat de la Province, 1929, 475 p.

Bouchard, Gérard et Charles Taylor. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport abrégé*. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Québec, Gouvernement du Québec, 2008, 99 p.

Catéchisme de l'Église catholique. Vatican / Ottawa, Libreria Editrice Vaticana / Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992, 676 p.

« Charte canadienne des lois et libertés », dans *Loi constitutionnelle de 1982*. Ottawa, Gouvernement du Canada. 2016. Consultation le 3 mai 2016. Source: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-15.html>

Charte des droits et libertés de la personne. Québec, Éditeur officiel du Québec, 2016. Consultation le 3 mai 2016. Source: http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_12/C12.HTM

Code de droit canonique 1917. Vatican, 1917. Source (version francophone): <http://catho.org>
Consultation en juillet 2015

Code civil du Québec, sous la direction de Jean-Louis Baudouin, Montréal, Wilson & Lafleur Ltée, 2015, 767 p. + index, table de concordance

Code de Droit Canonique, Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015. Consultation le 21 novembre 2015. Source: http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_P3S.HTM

Démarche d'éveil à la foi et de catéchèse (Guide d'animation pastorale pour les fiancés). Longueuil, Diocèse Saint-Jean-Longueuil / Service « Pastorale du mariage », 2014, cartable.

Desjardins, Joseph. *Guide parlementaire historique de la Province de Québec, 1792-1902*. Québec, Bibliothèque de la Législature de Québec, 1902, 395 p.

Dictionnaire des parlementaires du Québec, 1792-1992, sous la direction de Gaston Deschênes, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1993, 859 p.

Diocèse de Québec. « Qu'est-ce que le mariage chrétien? », dans la brochure sur le mariage, version numérique. Québec, 2015. Consultation le 21 novembre 2015. Source: <http://beta.ecdq.org/catechese-et-sacrements/mariage/quest-ce-que-le-mariage-chretien/>

Drainville, Bernard. Ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne. *Projet de loi n°60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Québec, Assemblée nationale du Québec, 2013. Consultation le 14 mai 2016. Source: <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>

Dumais, A. *Index alphabétique des Noms de 3400 Familles de Douze enfants vivants Reconnues officiellement depuis l'origine de la Loi Mercier, en 1890, jusqu'à mars 1904 inclusivement*. Québec, Département des Terres, Mines et Pêcheries, 1904, 219 rubriques

Fichier Origine, Fédération québécoise des sociétés de généalogie, version numérique, fiche #240272. Consultation le 4 août 2015. Source: <http://www.fichierorigine.com/>

Gouvernement du Canada. Emploi et Développement social Canada. « Vie familiale – Mariage ». Ottawa, édition numérique. Consultation le 24 novembre 2015. Source: <http://well-being.esdc.gc.ca/misme-iowb/.3ndic.1t.4r@-fra.jsp?iid=78>

Gouvernement du Canada. Ministère de l'Industrie. *Annuaire du Canada 2011*, sous la direction de Wayne R. Smith, Statisticien en chef du Canada, Ottawa, 2011, 506 p.

Gouvernement du Québec. Éducaloi. « La communauté de biens ». Québec, 2015. Consultation le 25 novembre 2015. Source: <https://www.educaloi.qc.ca/capsules/la-communaute-de-biens>

Gouvernement du Québec. Ministère de la Justice. « Le mariage et l'union civile », dans la brochure sur le mariage et l'union civile, version numérique. Québec, 2015. Consultation le 21 novembre 2015. Source: <http://www.justice.gouv.qc.ca/francais/publications/generale/maria.htm#civil>

Gouvernement du Québec. « Régimes matrimoniaux ou d'unions civiles ». Québec, 2015. Consultation le 25 novembre 2015. Source: <http://www4.gouv.qc.ca/fr/Portail/Citoyens/Evenements/separation-divorce/Pages/regimes-matrimoniaux-union-civile.aspx>

Institut de la statistique. « Naissances, décès, accroissement naturel et mariages par région administrative, Québec, 1986, 1991, 1996, 2001 et 2006-2016 », dans *Statistiques et publications*. Québec, Institut de la statistique, édition numérique du 25 juillet 2017. Source : <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/naissance-fecondite/206.htm>

Institut de la statistique du Québec. « Mariages et taux de nuptialité, Québec, 1900-2014 », dans *Statistiques et publications*. Institut de la Statistique, Québec, édition numérique du 17 juin 2015. Source: www.stat.gouv.qc.ca

Institut de la statistique du Québec. « Mariages et taux de nuptialité, Montréal, 1996, 2001, 2006 et 2010-2014 ». Québec, 2015. Source: http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/profils/profil06/societe/demographie/et_at_matri/mariages06.htm

Institut de la statistique du Québec. « Mariages et taux de nuptialité, Québec, 1900-2016 », dans *Statistiques et publications*. Québec, Institut de la statistique du Québec, édition numérique du 5 juillet 2017. Source: <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/mariages-divorces/501a.htm>

Institut de la statistique du Québec. « Mariages et taux de nuptialité, territoires de CRÉ de la Montérégie, 1996, 2001, 2006 et 2009-2013 ». Québec, Institut de la statistique, 2014. Source: <http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/profils/profil16/CRE/demographie/mariages.htm>

Jetté, René et le PRDH. *Dictionnaire généalogique des familles du Québec, des origines à 1730*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1983, 1176 p.

Lachance, Renée et Rénald Lessard. « Demandes d'octrois gratuits de terre aux familles de 12 enfants vivants en vertu de la loi de 1890 du premier ministre Honoré Mercier », sur le site Internet de Bibliothèque et Archives nationales du Québec. Québec, Gouvernement du Québec, 2015. Consultation en juillet 2015. Source:

http://www.banq.qc.ca/archives/genealogie_histoire_familiale/ressources/bd/instr_demande_de_terre/famille/index.html

La nouvelle traduction de la Bible. Paris / Montréal, Bayard / Médiaspaul, 2001, 3186 p.

Lenoir, Yves. *L'habitus dans l'œuvre de Pierre Bourdieu : un concept central dans sa théorie de la pratique à prendre en compte pour analyser les pratiques d'enseignement*. Documents du CRIE et de la CRCIE (nouvelle série), numéro 1. Sherbrooke, Faculté d'éducation, Université de Sherbrooke, 2007, 23 p.

Le Petit Larousse 2009. Paris, Larousse, 2008, 1812 p.

« Les sept péchés capitaux et leurs définitions tirés du Petit catéchisme de 1936 ». Site Internet paroissial. Paroisse Saint-Joseph-de-Soulanges. Diocèse de Valleyfield. 2015. Consultation le 14 mai 2016. Source: <http://www.paroissestjoseph.org/prieres/extrait-du-catechisme-de-l-eglise-catholique>

Loi constitutionnelle de 1867, 30 & 31 Victoria, c 3. Ottawa, Gouvernement du Canada. Consultation en juillet 2015. Source: <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-1.html>

Lois et règlements. L'essentiel. 2^e édition. Ottawa, Gouvernement du Canada. Bureau du Conseil privé, 2016, p. 9. Source: <http://www.pco-bcp.gc.ca/docs/information/publications/legislation/pdf-fra.pdf>

Martel, Laurent et France-Pascale Ménard. *Les générations au Canada* (rapport). Ottawa, Statistique Canada, Division de la démographie, 2013, 4p. Consultation le 30 novembre 2015. Source: https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-311-x/98-311-x2011003_2-fra.cfm

Organisation des Nations-Unies. *Déclaration universelle des droits de l'Homme*. New York, 1948. Extrait du préambule: <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>
Consultation en juillet 2015 et le 28 novembre 2015

Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde. L'animation spirituelle et l'engagement communautaire: un service éducatif complémentaire. Cadre ministériel. Québec, Gouvernement du Québec, 2005, 43 pages

II- Monographies

Abbott, Elizabeth. *Une histoire du mariage*. Traduit de l'anglais par Benoit Patar. Montréal, Fides, 2010, 499 p.

Bacon, René. *Saint-Prosper de Champlain. Les années de fondation, 1845-1855*. Cahier numéro 2. Saint-Prosper de Champlain. Éditions du Bien Public, 1981, 160 p.

Beaudry, Jacques. *Roland Houde, un philosophe et sa circonstance. Itinéraire intellectuel d'un philosophe québécois de 1945 à aujourd'hui, accompagné d'un choix de textes de Roland Houde*. Trois-Rivières, Les Éditions du bien public, 1986, 195 p.

Bédard, Éric. *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIXe siècle*. Montréal, Boréal, 2009, 415 p.

Bédard, Éric. *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*. Montréal, Boréal, 2011, 276 p.

Béland, Claude. *L'évolution du coopératisme dans le monde et au Québec*. Montréal, Fides, 2012, 314 p.

Béland, Claude. *Une carrière au service du coopératisme*. Montréal, Fides, 2015, 276 p.

Berthiaume, Pierre et Émile LIZÉ. *Foi et légendes. La peinture votive au Québec (1666-1945)*. Montréal, VLB, 1991, 141 p.

Bock-Côté, Mathieu. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Cerf, 2016, 367 p.

Bock-Côté, Mathieu. *Le nouveau régime. Essais sur les enjeux démocratiques actuels*. Montréal, Boréal, 2017, 320 p.

Bonnet, Louis. *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution. Du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, 544 p.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Éditions du Seuil, 2000, 429 p.

Braceland, F.-J., X. Léon-Dufour, N. Mailloux, J.-J. Lopez-Ibor, L. Ancona, P. De Locht, Ch. Durant, A. Plé et les participants du IIIe congrès de l'Association catholique internationale d'études médico-psychologiques. *Mariage et célibat*. Paris, Éditions du Cerf, 1965, 287 p.

Brault, Gerard J. *The French-Canadian Heritage in New England*. Lebanon, NH, University Press of New England, 1986, 282 p.

Campeau, Lucien. *Les cent-associés et le peuplement de la Nouvelle-France (1633-1663)*. Collection: Cahiers d'histoire des Jésuites., numéro 2. Montréal, Bellarmin, 1974, 174 p.

Camus, Albert. *La peste*. Paris, Gallimard, 1947, 279 p.

Cardinal, Armand. *Les fondateurs de Saint-Hilaire*. Saint-Jean-sur-Richelieu, Les Éditions Mille Roches, 1983, 218 p.

Chaunu, Pierre, Madeleine Foisil et Françoise De Noirefontaine. *Le basculement religieux de Paris au XVIIIe siècle : essai d'histoire politique et religieuse*. Paris, Fayard, 1998, 619 p.

Croteau, André. *Les belles églises du Québec. Québec et la vallée du Saint-Laurent*. Saint-Laurent, Trécarré, 1996, 219 p.

Day, Dorothy. *Loaves and fishes. The Story of the Catholic Worker Movement*. New York, Harper & Row, 1963, 215 p.

Desbiens, Jean-Paul. *Les insolences du Frère Untel*. Montréal, Les Éditions de l'Homme, réédition 2000, 253 p.

Desbiens, Jean-Paul. *Ainsi donc ... Journal 1998-1999*. Outremont, Éditions Logiques, 2000, 411 p.

Desbiens, Jean-Paul. *Les années novembre*. Montréal, Éditions Logiques, 1996, 542 p.

Desruisseaux, Pierre. *Croyances et pratiques populaires au Canada français*. Montréal, Éditions du Jour, 1973, 224 p.

Duby, Georges. *Histoire de la France*, Paris, Larousse, 1970, 711 p.

Dumont, Fernand. *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*. Collection Héritage et projet, numéro 38. Montréal, Fides, 1987, 283 p.

Dumont, Fernand. *Une foi partagée*. Montréal, Bellarmin, 1996, 301 p.

Dumont, Fernand. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1997, 261 p.

Dumont, Fernand. *Récit d'une émigration*. Montréal, Boréal, 1997, 268 p.

Dumont, Micheline, Michèle Jean, Marie Lavigne et Jennifer Stoddart. *Le Collectif Clio. L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Montréal, Quinze, 521 p.

Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Collection Idées. Paris, Gallimard, 1965, 186 p.

Elias, Norbert. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy, 1975, 320 p.

Évolutions et transformations du mariage dans le christianisme, sous la direction de Michel Mazoyer et Paul Mirault. Paris, L'Harmattan, 2016, 320 p.

Filteau, Gérard. *Histoire des Patriotes*. Québec, Septentrion, 2003, 628 p.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975, 360 p.

Frank, Anne. *Le Journal d'Anne Frank*. Texte établi par Otto H. Frank et Mirjam Pressler. Paris, Calmann-Lévy, 1992, 2001, 350 p.

Garigue, Philippe. *La vie familiale des Canadiens français*. Montréal / Paris, Les Presses de l'Université de Montréal / Les Presses universitaires de France, 1962, 142 p.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

Gauchet, Marcel. *L'avènement de la démocratie I. La révolution moderne*. Paris, Gallimard, 2007, 206 p.

Gauchet, Marcel. *La crise du libéralisme. 1880-1914. L'avènement de la démocratie, II*. Paris, Gallimard, 2007, 398 p.

Georges III (Roi). *Quebec Act (Acte de Québec)*; traduction de François-Joseph Cugnet), Londres, 1774, article V. Consultation en juillet 2015. Source: http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amnord/cndconst_ActedeQuebec_1774.htm

Gisel, Pierre. *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*. Paris, Cerf, 2012, 270 p.

Grand'Maison, Jacques. *Pour un nouvel humanisme*. Montréal, Fides, 2007, 204 p.

Grenier, Benoît. *Seigneurs campagnards de la Nouvelle-France. Présence seigneuriale et sociabilité rurale dans la vallée du Saint-Laurent à l'époque préindustrielle*. Collection « Histoire ». Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, 409 p.

Groulx, Lionel. *Histoire du Canada Français depuis la découverte. Tome I. Le Régime français*. Troisième édition. Montréal, Fides, 1960, 394 p.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*. Édition critique établie par Jean-François Kervégan. Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 798 p.

Henry IV, Roi de France. *Édit de Nantes en faveur de ceux de la religion prétendue réformée*. France, avril 1598. Édition numérique réalisée par Nicole Dufournaud, professeur à l'Université de Nantes. Texte consulté via le site Internet de l'Université du Québec à Chicoutimi (juillet 2015)

Hervieu-Léger, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris, Bayard, 2003, 310 p.

Houde, Réal. *L'improbable victoire des Patriotes en 1837. Clans familiaux, alliances politiques et pouvoir « féodal » entre 1830 et 1837 dans la vallée du Richelieu*, Lévis, Les Éditions de la Francophonie, 2012, 203 p.

Houde, Réal. *Des Patriotes oubliés. Réseaux familiaux et anciens Acadiens entre 1757 et 1837 au Québec*. Salaberry-de-Valleyfield, Marcel Broquet. La nouvelle édition, 2015, 177 p.

Kafka, Franz. *Le château*. Paris, Gallimard (édition française), 1938, 512 p.

Jean Paul II. *Abrégé de la théologie du corps*. Textes introduits, mis en forme et édités par Yves Semen. Paris, Éditions du Cerf, 2016, 253 p.

Lacasse, Roger. *Joseph-Armand Bombardier. Le rêve d'un inventeur*. Montréal, Libre Expression, 1988, 233 p.

Lachance, André. *La vie urbaine en Nouvelle-France*. Montréal, Boréal, 1987, 148 p.

Lacoursière, Jacques. *Histoire populaire du Québec. Des origines à 1791*, Sillery, Septentrion, 1995, 480 p.

Lacoursière, Jacques. *Histoire populaire du Québec. De 1791 à 1841, Tome 2*, Sillery, Septentrion, 1996, 446 p.

Lacoursière, Jacques. *Histoire populaire du Québec. 1896 à 1960. Tome IV*. Sillery, Septentrion, 1997, 411 p.

Lacoursière, Jacques. *Histoire populaire du Québec, V. 1960-1970*. Sillery, Septentrion, 2008, 456 p.

Lambert, Pierre. *Ozias Leduc – Le peintre en quête de beauté*. Salaberry-de-Valleyfield, Marcel Broquet. La nouvelle édition, 2013, 128 p.

Lamonde, Yvan. *Cité libre. Une anthologie*. Montréal, Les Éditions internationales Alain Stanké, 1991, 415 p. Version numérique consultée le 2 septembre 2017. Source: http://classiques.uqac.ca/contemporains/lamonde_yvan/cite_libre_anthologie/cite_libre_anthologie_tdm.html

Landry, Yves. *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVIIe siècle*, Montréal, Leméac, 1992, 430 p.

Langlois, Michel. *Montréal 1653. La Grande Recrue*, Sillery, Septentrion, 2003, 266 p.

Langlois, Michel. *Carignan-Salière 1665-1668*, Drummondville, La Maison des ancêtres inc., 2004, 517 p.

Lenoir, Frédéric. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris, Fayard / Pluriel, 2010, 396 p.

Le réenchantement du monde, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, 182 p.

Les meilleurs contes fantastiques québécois du XIXe siècle. Introduction et choix de textes par Aurélien Boivin. Montréal, Fides, 2001, 361 p.

Lévesque, René. *Option Québec 1968-1988*. Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1988, 254 p.

Longpré, Paul. *Malgré tout l'espoir. Rencontre avec Bernard Hubert, évêque*. Montréal, Fides, 1994, 327 p.

Louis XIV. *Édit de Fontainebleau ou révocation de l'Édit de Nantes*. France, 1685. Texte repris dans la version électronique du livre suivant : Gennerat, Roland. *Histoire des protestants à Lyon, des origines à nos jours*. Lyon, Au Jet D'ancre, 1997, 277 p. Consultation en juillet 2015. Source: <http://huguenotsweb.free.fr/histoire/edit1685.htm>

Metz, René. *Histoire des conciles*. Collection « Que sais-je? » Le point des connaissances actuelles, numéro 1149. Paris, Presses universitaires de France, 1968, 127 p.

Modernité et religion au Québec, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, 413 p.

Mounier, Emmanuel. *Le personnalisme*. Collection : Que sais-je? Numéro 395. Paris, Les Presses universitaires de France, 7^e édition, 1961. Première édition, 1949, 136 p.

Nietzsche, Friedrich. *Crépuscule des idoles*. Paris, Gallimard (traduction française), 1974, 151 p.

Pagé, Pierre. *Claude Ryan. Un éditorialiste dans le débat social*. Montréal, Fides, 2012, 530 p.

Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord, sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, 208 p.

Rousseau, Louis. *La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religiologique*. Collection Héritage et Projet 16. Montréal, Fides, 1976, 269 p.

Roy, Jean-Louis. *La marche des Québécois. Le temps des ruptures (1945-1960)*. Montréal, Leméac, 1976, 383 p.

Santerre, Richard. *Saint Jean Baptiste Parish and the Franco-Americans of Lowell, Massachusetts*. Lowell, Ma, Missionary Oblates of Mary Immaculate, 2013, 435 p.

Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, réédition 2013, 676 p.

Sicotte, Anne-Marie. *Justine Lacoste-Beaubien. Au secours des enfants malades*. Montréal, XYZ éditeur, 2002, 167 p.

Taylor, Charles. *L'Âge séculier*. Montréal, Boréal, 2011, 1340 p.

Taylor, Charles. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal, 1998, 712 p.

Vachon, André-Carl. *Les déportations des Acadiens et leur arrivée au Québec. 1755-1775*. Tracadie-Sheila (Nouveau-Brunswick), Éditions La Grande Marée, 2014, 220 p.

Veilleux, Jean-François. *Les Patriotes de 1837-1838 en Mauricie et au Centre-du-Québec*. Drummondville, Les Éditions du Québécois, 2016, 290 p.

III- Articles

Bédard, Marc-André. « La présence protestante en Nouvelle-France », dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 31, numéro 3, 1977, p. 325-349. Article consulté à partir du site erudit.org en juillet 2015

Berger, Peter L. « La désécularisation du monde: un point de vue global », dans *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 13-36.

Bergeron, Patrice. « La théologie dans la démocratie. Une lecture de Marcel Gauchet », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 371-383.

Binette Charbonneau, Anne. « Les mariages au Québec en 2014 », dans la revue *Coup d'œil sociodémographique*, numéro 41, juillet 2015, p. 1, www.stat.gouv.qc.ca

Binette Charbonneau, Anne. « Chapitre 5. Mariages et nuptialité », dans *Le bilan démographique du Québec. Édition 2016*. Québec, Institut de la Statistique, 2016, p. 110.

Binette Charbonneau, Anne Binette. « Les mariages au Québec en 2016 », dans *Coup d'œil sociodémographique*, numéro 57, juillet 2017. Québec, Institut de la Statistique du Québec.

Boisvert, Daniel L. « Échos d'une révolution moins tranquille: identité et catholicisme québécois », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 55-66.

Bourdieu, Pierre. « Ethos, habitus, hexis », dans *Questions de sociologie*. Extrait de « Le marché linguistique », exposé fait à l'Université de Genève en décembre 1978.

Charron, André. « Catholicisme culturel et identité chrétienne », dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 157-206.

Cloutier, Yvan. "Sartre à Montréal en 1946: une censure en crise." *Voix et Images* 232. Montréal, Université du Québec à Montréal, 1998, p. 266-280. Consultation le 19 août 2017 à partir du site erudit.org. Lien: <https://www.erudit.org/fr/revues/vi/1998-v23-n2-vi1339/201365ar.pdf>

Doucet, Jean-Philippe. « Le Québec, sorti de la religion », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 209-220.

Douville, Raymond, « BOUCHER, PIERRE », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, volume 2, Université Laval/University of Toronto, 2003. Consultation le 29 juillet 2015. Source: http://www.biographi.ca/fr/bio/boucher_pierre_2F.html.

Dumas, Marc. « Le courage de la foi en postmodernité », dans *International Yearbook for Tillich Research*, volume 11, 2016, p. 43-58.

Durkheim, Émile. « La famille conjugale », dans la *Revue philosophique*, numéro 90, 1921, p. 2-14. Il s'agit d'une publication posthume d'un cours professé en 1892. L'édition numérique a été reproduite par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi en 2002. Ce texte provenait d'un ouvrage sur Émile Durkheim publié aux Éditions de Minuit en 1975. Collection: Le sens commun, 570 p.

Ebacher, Roger. "Jürgen Moltmann, Conversion à l'avenir. Traduction historique et politique de l'Évangile. Traduction de Jean-Pierre Thévanaz et Andréas Hämer. Paris, Éditions du Seuil, 1975, (14 x 20.5 cm), 192 pages", dans *Laval théologique et philosophique*, numéro 322, Québec, Université Laval, 1976, p. 215–217. Version numérique consultée sur le site erudit.org le 26 août 2017. Source: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1976-v32-n2-ltp0997/1020535ar.pdf>

Fillion, Jean-François. « De la domination à la solidarité, entrevue avec Jürgen Moltmann », dans la revue *Relations*, numéro 699, mars 2005. Version numérique consultée le 26 août 2017. Source: <http://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/de-la-domination-la-solidarite-entrevue-avec-jrgen-moltmann/>

Gisel, Pierre. « La généalogie de l'Occident, lieu de l'exercice théologique aujourd'hui », dans *Théologie et culture: hommage à Jean Richard*. M. Dumas, F. Nault et L. Pelletier, dir. Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 491 p.

Gisel, Pierre. « Tâche et fonction actuelles de la théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, 35, 2004, p. 289-315.

Grenier, Benoit. « Régime seigneurial au Québec », dans *Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française*, édition numérique. Consultation en juillet 2015. Source: <http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article->

404/R%C3%A9gime_seigneurial_au_Qu%C3%A9bec__.html#.Vb1nPXLbKtU

Hauser, Claude. « Des Insolences au ministère de l'Éducation québécois. L'exil suisse de Frère Untel au miroir de sa correspondance », dans *Revue de Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Histoire culturelle et sociale*, numéro 3, p. 48. Version numérique consultée le 24 août 2017. Source: http://www.banq.qc.ca/documents/a_propos_banq/nos_publications/revue_banq/Revue3_banq2011_BR-pages_48-59.pdf

Hervieu-Léger, Danièle. « Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes », dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-72.

Houde, Réal. "Ozias Leduc: aperçu généalogique et réseau familial", dans le *Cahier d'histoire* de la Société d'histoire de Beloeil-Mont-Saint-Hilaire, numéro 106, février 2015, p. 5-20.

Houde, Réal. "Monseigneur Bernard Hubert, un fils de Beloeil", dans le *Cahier d'histoire* de la Société d'histoire de Beloeil-Mont-Saint-Hilaire, numéro 111, octobre 2016, p. 23-40.

Leroux, Georges. « Religion, communauté et mémoire. Une relecture de Hegel et de Charles Taylor », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 385-412.

Lucier, Pierre. « La révolution tranquille : quelle sortie de religion? Sortie de quelle religion? », dans *Modernité et religion au Québec*, sous la direction de Robert Mager et Serge Cantin. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 11-26.

Routhier, Gilles. « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité », dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 73-96.

Tremblay, Martine. « Cérémonies de mariage dans la vallée du Haut-Richelieu au XXe siècle: le faste et le sacré », dans *SCHEC, Études d'histoire religieuse*, 67 (2001), p. 93-104.

Weigel, George. « Le catholicisme à l'ère de Jean-Paul II », dans *Le réenchantement du monde*, sous la direction de Peter L. Berger. Paris, Bayard, 2001, p. 37-60.

IV- Médias

Allard, Marie. « Nom de famille. Anachronisme au Québec, norme au Canada », dans *La Presse+*, édition numérique du 9 janvier 2016, section « Pause week-end », écran 2. Consultation le 25 février 2017.

André, Pascal. « Une goutte de délivrance dans un océan de souffrance », dans *La Libre Belgique*, édition numérique du 17-10-2003. Consultation le 14 mai 2016. Source: <http://www.lalibre.be/actu/international/une-goutte-de-delivrance-dans-un-ocean-de-souffrance-51b8806de4b0de6db9a95287>

« Bilan du siècle », sous la direction de Jean-Herman Guay. Université de Sherbrooke. Source: <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/21994.html>

Chemain, Jean-François. « Laïcité: va-t-on supprimer tous les signes chrétiens du paysage public? », dans *Le Figaro.fr*, édition numérique du 28 mars 2014. Consultation le 8 mai 2016. Source: <http://www.lefigaro.fr/vox/histoire/2014/03/28/31005-20140328ARTFIG00401-laicite-va-t-on-supprimer-tous-les-signes-chretiens-du-paysage-public.php>

Collection, Jugements de la Cour suprême. Date, 2013-01-25. Référence neutre, 2013 CSC 5. Recueil, [2013] 1 RCS 61. Numéro de dossier, 33990. Source: <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/10536/index.do?r=AAAAAQAvUXXDqWJIYyAoUHHjvY3VyZXVyIGfDqW7DqXJhbCkgYy4gQS4sIDIwMTMgQ1NDIDUAAAAAAQ>

Dicecca, Christopher. « Conjoint de faits: Éric et Lola, round 2 », dans *Quartier libre. Le journal indépendant des étudiants de l'Université de Montréal*. Édition électronique du 7 juin 2014. Consultation le 14 mai 2016. Source: <http://quartierlibre.ca/conjoint-de-faits-eric-contre-lola-round-2/>

Duchaine, Gabrielle et Joël-Denis Bellavance. « Pensionnats autochtones. Des excuses à l'étude », dans *La Presse+*, édition numérique du 17-12-2015, section Actualités, écran 9. Consultation le 15 mai 2016. Source: http://plus.lapresse.ca/screens/aeafccf9-0632-4063-a327-ae4043116711%7C_0.html

Dubuc, André. « Oratoire Saint-Joseph: 80 millions de travaux d'ici 2017 », dans *La Presse.ca*, Cahier « Économie ». Édition numérique du 4 mars 2013. Consultation le 8 mai 2016. Source: <http://affaires.lapresse.ca/economie/quebec/201303/04/01-4627479-oratoire-saint-joseph-80-millions-de-travaux-dici-2017.php>

« Entrée en vigueur de la Loi de l'électrification rurale (24 mai 1945) », dans *Bilan du siècle*. Sherbrooke, Université de Sherbrooke. Consultation le 1^{er} mai 2016. Source: <http://www.bilan.usherb.ca/bilan/pages/evenements/798.html>

Gagnon, Yves. « Interview du professeur F. Houde. Une Association Parents-Maîtres selon une formule scientifique », dans *Le Canada-Français*, Saint-Jean, édition du jeudi 9 décembre 1965.

Godbout, Jacques. « Pour éclairer la « grande noirceur », dans *Le Devoir*, édition électronique du 28 septembre 2010. Consultation le 21 novembre 2015. Source: <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/297019/pour-eclairer-la-grande-noirceur>

Hébert, Maude. « L'économie: du sol au silicium », dans *Bilan du siècle*. Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2005. Source: <http://bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/collaborations/9243.html>

Hétu, Jean. « Libre opinion – Les municipalités ne savent pas à quel saint se vouer », dans *Le Devoir.com*, édition numérique du 14 novembre 2013. Consultation le 8 mai 2016. Source: <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392633/les-municipalites-ne-savent-plus-a-quel-saint-se-vouer>

Hildesheimer, Françoise. « L'ordonnance de Villers-Cotterêts (Août 1539) », dans *Bulletin Mémoires vives*, numéro 26, septembre 2008. Version numérique consultée sur le site Internet de la Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs. Source: <http://www.cfqlmc.org/bulletin-memoires-vives/derniere-parution/21-bulletin-nd26-septembre-2008/161-lordonnance-de-villers-cotterets>

« Histoire d'Hydro-Québec ». Québec, Hydro-Québec, 2016. Consultation le 1^{er} mai 2016. Source: <http://www.hydroquebec.com/a-propos/qui-sommes-nous/histoire-hydro-quebec.html>

Lajoie, Geneviève. « Mieux protéger les vulnérables », dans *Le Journal de Québec*, édition numérique du 27 mai 2016. Source: <http://www.journaldequebec.com/2016/05/27/mieux-protoger-les-vulnerables>

« Le passeport s'ajuste aux droits des LGBTQ », dans *Radio-Canada.ca*, édition numérique du jeudi 24 août 2017. Consultation le 26 août 2017. Source: <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1052176/passeport-genre-droits-lgbt-hommes-femmes-x>

« Le prince de l'Église ». Montréal, Radio-Canada, édition numérique du 12 septembre 1989. Source: http://archives.radio-canada.ca/societe/religion_spiritualite/clips/9502/

« Les peuples autochtones demandent une reconnaissance formelle de leurs cultures ». Communiqué de presse, version numérique. New York, Organisation des Nations-Unies, 12 mai 2004. Source: <http://www.un.org/press/fr/2004/DH372.doc.htm>

Loi sur les Indiens. Texte original numérisé (Université du Québec à Chicoutimi). Source: <http://www.uqac.ca/grh/wp-content/uploads/2012/07/LoiIndiens1876Francais.pdf>

Perreault, Mathieu. « Les unions libres plus stables au Québec, dans *La Presse*, édition du 2 septembre 2014. Source: <http://www.lapresse.ca/vivre/societe/201409/02/01-4796319-les-unions-libres-plus-stables-au-quebec.php>

Puech, Olivier. « La destruction des bouddhas de Bamiyan aurait-elle pu être évitée », dans *Le Monde*, édition électronique du 05-10-2004. Source: http://www.lemonde.fr/culture/article/2004/10/05/la-destruction-des-bouddhas-de-bamiyan-aurait-elle-pu-etre-evitee_381844_3246.html

Rodi, Frank jr. "Réal Houde en conférence à Saint-Bruno", dans le journal *Les Versants*, édition numérique du dimanche 19 février 2017. Article présentant la conférence intitulée « Mgr Bernard Hubert. Généalogie d'un évêque ancré dans la modernité » qui a eu lieu le 22 février 2017. Consultation le 4 mars 2017

Trécourt, Fabien. « Statistiques. 84% de la population mondiale est religieuse », dans *Le monde des religions.fr*. Édition du 18 janvier 2013. Consultation le 7 mai 2016. Source: http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/84-de-la-population-mondiale-est-religieuse-18-01-2013-2925_118.php

Veillette, Martine. « L'église Christ-Roi à La Prairie n'est plus » dans le journal *Le Reflet*, édition numérique du 24 mars 2017. Consultation le 21 août 2017. Source: http://www.lereflet.qc.ca/actualites/societe/2017/3/24/l_eglise-christ-roi-nest-plus.html

Wagner, Anne-Catherine. « Habitus », *Sociologie* (En ligne), *Les 100 mots de la sociologie*, édition numérique mise en ligne le 01 mars 2012. Consultation le 9 juin 2017. Source: <http://sociologie.revues.org/1200>

Wilkins-Laflamme, Sarah. *Les religions au Canada: bref portrait statistique*. Montréal, Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM), 2014. Consultation le 7 mai 2016. Source: <http://www.ceetum.umontreal.ca/documents/capsules/2014/wilk-fr-2014.pdf>

47th Anniversary. La Semaine Franco-Américaine 1971-2017. Lowell, Massachusetts, Franco American Day Committee inc., 2017.